SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

Fondée Par Karl Piehl

publiée

avec la collaboration de MM. Baillet, Basset, De Bissing, Daressy, Erman, Iacoby, Jéquier, Legge, Legrain, Lieblein, Loret, Montet, Moret, Naville, Reich

par

ERNST ANDERSSON
Professeur Agrégé d'Egyptologie à l'Université d'Upsala
Directeur de la Revue

GEORGE FOUCART
Professeur d'Histoire des Religions à la Faculté des Lettres
de l'Université d'Aix-Marseille
Professeur à l'Institut Colonial de Marseille
Secrétaire de la Rédaction



Vol. XIV

Publication subventionnée par l'État

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

Paul Geuthner
68, Rue Mazarine, PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden
LONDON

Librairies E. Flammarion & A. Vaillant
34, Rue Paradis et 41, Rue de la Darse
MARSEILLE

UPSALA 1910—1911
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

TABLE DES MATIÈRES.

D. Réponses:

Prix de l'abonnement d'un an: 18 francs; 14 sh. 6 d.; 15 M.

Ia)

Taf. 1.

II

III.



Taf. 2. a.)

Taf. 3. 2.)

VII

VIII

IX



Taf. 4.

I. b)

II

III

IV

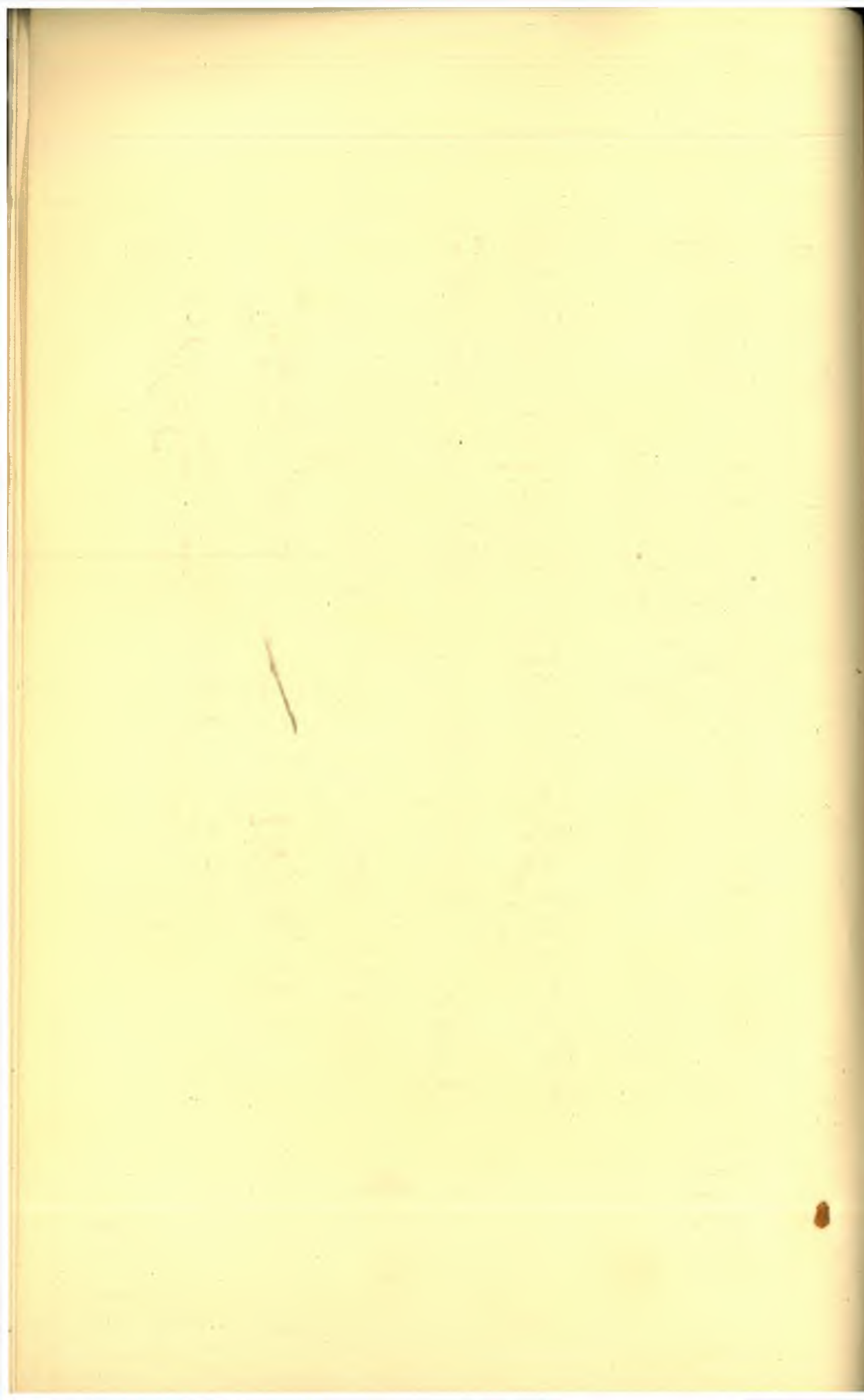
Taf. 5 b.)

Taf. 6.

VII.

VIII

I c)

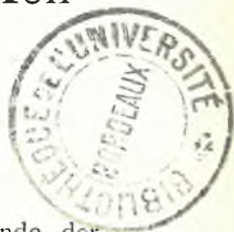


Ein demotisch-griechischer Kontrakt eines Hauskaufes.

Mit 6 Tafeln.

Von

Dr Nathaniel Reich.



Auch auf diese Urkunde, welche dem Bestande der Sammlungen des British Museum angehört, wurde ich im Sommer des Jahres 1907 durch die Güte des Herrn Professor WESSELY aufmerksam gemacht. Sie ist denn auch in gelungenem Farbendruck von Dr KENYON [1] sowohl als auch von Dr WESSELY [2] in ebensolchem Lichtdruck publiziert worden.

Die enorme Wichtigkeit dieses Papyrus liegt in dem glücklichen Umstande, dass wir eine vierfache griechische Übersetzung, resp. Abschrift der πρᾶσις zu seinem aegyptischen Texte erhalten haben. Leider nur der πρᾶσις — der Empfangsbestätigung des Geldes; die Übertragung des Besitzes an den neuen Eigentümer, die ἀπόστασις, dieses Kontraktes ist in der griechischen Übertragung nicht enthalten. Und wie gut wäre dies gewesen, da der demotische Papyrus sehr zerstört ist — «The papyrus is much damaged by wormholes and rubbing», bemerkt mit Recht Dr KENYON [3] —, wozu noch kommt, dass das Dokument mit einer fast unglaublichen Flüchtigkeit geschrieben ist. Die schwierigen griechischen Übertragungen, die in Rede stehen, hat WESSELY in seinem oben zitierten Buche gelesen. Er ist bisher der *einzige Verkaufs-Kontrakt*, den wir im demotischen Original-

[1] Greek Papyri in the British Museum, II, 7 + 8. — Textband, p. 176 ff.

[2] Papyrorum scripturae Graecae specimina isagogica. Tab. 1 a et 1 b.

[3] In dem ebenso vortrefflich gearbeiteten Textband Dr KENYONS (s. Note 1), p. 177.

texte und in griechischer Übersetzung zugleich erhalten haben und wird daher als der Standardtext für die Auffassung und Erklärung der Formeln der demotischen Kontrakte wohl so lange gelten mussen, bis sich durch einen glücklichen Zufall ein zweiter derartiger Text findet. Er ist aber auch der *älteste* bisher bekannte demotische Kauf-Kontrakt, den wir aus der römischen Kaiserzeit besitzen.

Davon abgesehen besteht die Wichtigkeit dieser Urkunde auch darin, dass die Formeln der Kontrakte aus der röm. Kaiser-Zeit noch nicht in ihrer Gänze bislang bekannt sind, denn die wenigen von SPIEGELBERG publizierten Berliner und Strassburger Stücke aus der Kaiserzeit sind meist unvollständig und ausserdem von SPIEGELBERG teils gar nicht, teils nur einzelne Sätze davon übersetzt worden. Hier haben wir zum erstenmale einen vollständigen — wenn auch sehr arg mitgenommenen — Text vor uns.

Auch in grammatischer Hinsicht ist der Text sehr interessant (s. Komm. a., VI., s. v. *ʾnky*) und es zeigt sich eine treffliche Bestätigung der von meinem teuren Lehrer LEO REINISCH aufgestellten Thesen.

Dazu kommt noch dass die Schrift des Papyrus gerade wegen ihrer Flüchtigkeit und der darin liegenden Schwierigkeit in palaeographischer Hinsicht einen ausserordentlichen Reiz bietet. Ich möchte aber auch ebendeshalb nebst der Nachsicht der Fachgenossen den einleitenden Satz des griechischen Übersetzers der πράσεως Ἑλληνιστὶ μεθηρμηνευμένης κατὰ τὸ δυνατόν auch für mich in Anspruch nehmen, dass ich mich bemüht habe «zu übersetzen, *soweit es möglich* ist».

Im Frühjahr 1909 war es mir noch möglich, das Original, welches im British Museum die Nummer *262* trägt, mit meiner Handkopie zu kollationieren. Es ist mir ein wahres Herzensbedürfnis den Herrn Dr KENYON und BELL für das wirklich ganz besondere Entgegenkommen in der freien Benützung des Originals, womit die beiden trefflichen Forscher

meine Arbeit und Zuverlässigkeit bezüglich der Widergabe des Originaltextes ungemein gefördert haben, auch an dieser Stelle herzlichsten Dank zu sagen. — Wenn in der Kopie des Papyrus einzelnes anders sein sollte, als in den oben genannten ausgezeichneten Reproduktionen, so ist dies hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben, dass in den letzteren auch manche roten Fasern des Papyrus schwarz erscheinen — rot kommt bekanntlich in der Photographie schwarz heraus —, also nicht als Tinte zu gelten haben.

Ebenso drängt es mich, meinen teuren Lehrern Baron VON BISSING und GRIFFITH innigsten Dank auch hier zu sagen, welche ausgezeichneten Gelehrten diese Arbeit mit gütigem Wohlwollen gefördert haben. Auch hat D[r] GRIFFITH zur Transskription des demotischen Textes, welchen er seinerzeit, als D[r] KENYON ihn publizierte, gelesen hatte, mir im Früjahr 1909 einige Bemerkungen, die das Verständnis dieses so schwierigen Textes sehr fördern, gütigst zur Verfügung gestellt, welche ich an den betreffenden Stellen als von D[r] GRIFFITH stammend ausdrücklich angeführt habe.

Da der demotische Text des Papyrus seit nun schon zehn Jahren publiziert ist und einer öffentlichen Bearbeitung noch nicht unterzogen wurde, hielt ich es an der Zeit, mich mit dem bislang brachgelegenen Schriftstück zu beschäftigen.

Die Anordnung des Textes der Urkunde ist folgende, wie auch aus den oben angeführten Lichtdrucken ersichtlich ist. Rechts steht die πρᾶσις, links die ἀπόστασις — beide in demotischer Schrift —; darunter die ganze Breite des Dokumentes einnehmend folgt der weiter unten angeführte griechische Text. Unter diesem steht noch eine Zeile in demotischer Schrift ebenfalls in der ganzen Breite des Schriftstückes.[1]

---

[1] Ich möchte noch einiges über die dank der gütigen Fürsorge Herrn Professor ANDERSSON'S trefflich gelungenen Tafeln meiner Handkopie sagen. Mit Absicht habe ich an einigen Stellen die Zeilen zur Mitte zu hineingerückt, damit nicht die manchmal tief in die zweite Zeile hinabreichenden Zeichen mit den anderen kollidieren. Die Schraffierung soll anzeigen, dass hier Text gestanden hat, der aber zugrundegegangen ist.

Ich habe diesen Text in derselben Reihenfolge hier zugrunde gelegt und überall die 4 Versionen der obenerwähnten griechischen Übersetzungen, welche WESSELY[1] in seinen Specimina publiziert hat, darunter gesetzt, indem ich insbesondere seinen Lesungen hierin gefolgt bin.

Die ersten nun folgenden Zeilen bilden die Einleitung der griechischen Übersetzer zu ihrem Texte:

Nr. 6. I. 1. | [ἀν]τί[γ]ρ[αφ]ον Αἰγυπτίας π[ρά]σεως Ἑ[λ]ληνιστὶ
Nr. 7. 1. | ἀντίγραφον [συγ]γραφῆς Αἰγυπτίας πράσεως —
Nr. 5. 1. | ἀντίγραφον ἀπ' ἀντιγράφου Αἰγυ[πτ]ίας πράσε[ως ἑ.
Nr. 15. } 16. } 1. | ἀν[τίγ]ραφον etc.
Nr. 24. 1. | ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 6. μεθηρμηνε[υ]μένης [κα]τὰ [τὸ δ]υνατόν(.)
Nr. 7. ————————————————
Nr. 5. με]θ[η]ρμ[ηνε]υμ[ένη]ς κ. τ. [δυνατόν.]
Nr. 15. } 15. } ———————— δυνατόν.
Nr. 24. ———————— κατὰ τὸ δυνατόν.

a) Die Empfangsbestätigung des Geldes:
(πρᾶσις.)

I. *Ḥ-sp 41 p emḥty Kyserus [p ntr p šr]p ntr n ᾿bṭ 3 ᾿h sw 24 ḏ*

Im Jahre 41 der Herrschaft des Kaisers, [des Gottes, des Sohnes] des Gottes, am 24. Athyr. Es spricht

Nr. 6. 1. | [ἔτ]ους ἑνὸς καὶ τεσσαρακ[οστ]οῦ τῆς Καίσαρος κρατήσ[ε]ως Θεοῦ υἱοῦ μ[η]νὸς αθυρ κδ λέγει
Nr. 7. 1. | ἔτους μα ———————— θ θεοῦ ————
Nr. 5. 1. | L (id est ἔτους) μα τ. Κ. κρατησεω[ς etc.]
Nr. 15. } 16. } 1. | ———————— τεσσ[α]ρακοστοῦ ————
Nr. 24. 1. | ἔτους μα τῆς Καίσαρος κρατήσεως etc.

[1] a. a. O, p. 3 ff.

(h)m-nt rp'y (h·)t-P'y [hn-ntr p šr hn-ntr]

der Emnite, Orpai (H)topai, Profet, Sohn eines Profeten

Nr. 6. Εμνειθης Ορπεει | 2 | [Το]π[αε]ις προφήτης [ἐκ πρ]οφήτου
Nr. 7. Εμνιθης Ορπαις Τοπαις προφήτης | 2 | ἐκ ————
Nr. 5. —————————— | 2 | προφήτης ε. π.
Nr. 15. 16. } Εμνιθης Ορπαεις Τπεεις | 2 | πρ[οφή]της ————
Nr. 24. ——— Ορπ[εει Τοπα]εις [——————————

II. *Khy[rm]un sy[H]ruts mw·t-f Ta-sy*

Chairemon, Sohn des Herodes (und) seiner Mutter Tasis,

Nr. 6. Χαιρήμων Ἡρώι[δου μ]ητρ[ὸς Θασειτ]ος
Nr. 7. ———————————— Θασιτος
Nr. 5. Χ. Ἡρωιδ[ου μητρὸ]ς Θ[ασιτο]ς
Nr. 15. Nr. 16. } ———————————— Τασειτος
Nr. 24. ——————————————

n nb w'b hry šy [wt]-wr ne-nfr-'r-š[ty]

zum Herrn der Reinheit (oder Heiligkeit), (dem) See-Gouverneur (Chef zur See) des Sees (der) Neforsati

Nr. 6. Νεβοαπι Ρι[σ]ηι Ρι[σ]εγ[ε]του Νεφορσατει
Nr. 7. Νοιβουαπει Ρεισεει Ρεισιγετου Νεφορσατι
Nr. 5. Νε[β]οαπει Ρ[ισ]ητι Ρισεγετο[υ Νεφ]ερσαιτι
Nr. 15. 16. } Νε[ι]βοαπει Ρισηειτι Ρισεγε[του Νεφορσατ[ει
Nr. 24. ——————————————

[Htb(u) sy H]ryu p hm mw·t-f Htb(u)

[Satabus, (dem) Sohne des] Herieus junior (und) seiner Mutter Satabus.

Nr. 6. Σαταβουτι Εργεως νεωτέρου μητρ[ὸ]ς Σ[α]ταβουτος
Nr. 7. ————————————————
Nr. 5. [Σ]εταβ[ου[τι Ερι[εως . . .
Nr. 15.} ————————————————
16.}
Nr. 24. ——— |2| Εργεως ————————

III. *ṭe-k mt ḥṭy n p ḥ̤ṭ (n) swn pe [ᶜy]*

Du hast mich zufriedengestellt mit dem Gelde des Preises meines Hauses

Nr. 6. πέπε[ι]κάς με ἀργυρίωι — |3| τῆι τι[μῆι] τῆς ὑπαρχού[σ]ης μοι οἰκία[ς
Nr. 7. ———— ἀργυρίῳ τῇ τιμῇ [τ]ῆς |3| ὑπ. ————
Nr. 5. . . . |3| ἀργυρίωι τῆι τειμῆι τ. ὑ. μ[οι οἰ]κίας
Nr. 15.} ———————————— |3| οἰκ[ίας]
16.}
Nr. 24. ———— ἀργυρί[ωι τῆι] τιμῆι ————————

nt kṭ·w e-f grg sy [sb ḥ]ry hry[1]

welches gebaut ist, ausgestattet mit Türen oben und unten,

Nr. 6. ὠ]ικοδομημένης ἐστηγα[σμένης τ]ε[θυρ]ωμένης κάτωι [ἄ]νωι
Nr. 7. [ᾠ]κοδομημένης ———— τεθυρωμένης κάτω ἄνωι
Nr. 5. [ᾠ]κοδομημένης ἐ. [τεθυρωμ]ένης κάτω [ἄν]ω
Nr. 15.} ᾠκ. ———————————— κάτωι [ἄν]ωι
16.}
Nr. 24. ᾠκο[δ. ————————————————

IV. *ḥnᶜ te-f nsy nt ḥr p ḥr (IV.) [mḥt]*

mit seinem (s. des Hauses) Vorbau (Sitz, Bank, Mastaba), welcher sich auf der [nördlichen] Aussenseite (Front) befindet,

[1] (ⲛ)ϧⲣⲏⲓ (ⲛ)ϩⲣⲏⲓ.

Nr. 6. καὶ τοῦ ἐκ βορρᾶ τ[αύ]της προνησίου
Nr. 7. ——— ἐγ βό[ρρ]ᾶ ————
Nr. 5. καὶ τ[. . .
Nr. 15.} ————————————————
Nr. 16.}
Nr. 24. ————————————————

ḥnᶜ pe-f . . . ḥnᶜ pe-f wrḥ ḫy nt ḥr[1] *rs ḥnᶜ [mṭ]nb nt ar-w.*

und seinem (d. h. zu ihm gehörigen) Atrium und seinem (oder: einem dazugehörigem) trockenen, freien Platze im Süden[2] nebst allen daraufbezüglichen [Dingen] (= mit allem, was dazugehört).

Nr. 6. καὶ αἰθρίου καὶ [τ]ῶν ἐγ νότου τόπων ψιλῶν κα[ὶ] τῶν — |4| [συνκυ]ρόντων πάντων
Nr. 7. ———————— συν — |4| κυρόντων —
Nr. 5. . . . . |4| ψειλῶν κ. τ. σ. πάν[των
Nr. 15.} ————————————————
16.}
Nr. 24. ———————— |3|] συνκυρόντων ————

nt n (p) ṭmy Sbk [t my Sb]k [nb Pa-y] p ntr ᶜo

welches in der Ortschaft des Sobk, [der Insel des Sob]k, [des Herrn von Pai], (der Insel des Soknopaios), des grossen Gottes (liegt),

Nr. 6. ἐν [κω]μηι Σ[ου]χου [Ν]ήσου [Σο]κνοπαίου θε[οῦ] μεγ[άλου] με[γάλου]
Nr. 7. — κώμηι Σωκν. ————————
Nr. 5. ἐ. κώμ]ῃ Σ. Ν. Σ. [. . .
Nr. 15.} ——— Σοκνο |4| πα[ίου
16.}
Nr. 24. — κώ]μῃ ————————————

[1] lies: *nt ḥr p ḥr rs*
[2] lies: *«an der Süd-front»*, (siehe Kommentar).

V. *(t) t'·t Hrkryts (V.) p tš 'Rsyne hr hy[nb]nt ar-w* (? ?)

(in dem) Heraklides-Bezirk des Nomos Arsinoe mit [allen] daraufbezüglichen Maassen.

Nr. 6. τῆς Ἡρακλείδου μερίδος τοῦ Ἀρσινοΐτου νόμου ἐπ[ὶ] τοῖς οὖσι μέτρο[ι]ς πᾶσι

Nr. 7. ————————————————

Nr. 5. . . . . .

Nr. 15. } 16. ————————————————

Nr. 24. ———————————— ἐπὶ τ[οῖς ————

ne-w hyn·w rs p šn p tmy mht p 'y Hr [sy Hr] (?)

Ihre Nachbarn sind; im Süden: der Umkreis der Stadt, im Norden: das Haus des Hor, [Sohnes des Hor],

Nr. 6. γεί[τ]ονες νότου περίμετρον κ[ώ]μη[ς |5| βορ]ρᾶ Ὥρου τοῦ Ὥρου οἰκία

Nr. 7. ———— περίμετρο[ν] |5| κώμης [βο]ρρᾶι ————

Nr. 5. |5| γείτονες ν. π. κ. β[ορρᾶ Ω. τ. Ω. ο.

Nr. 15. } 16. ————————————————

Nr. 24. ————————————————

['mnt] ybt (n) hyr (·w) (n) Pr-'o

[im Westen] (und) Osten königliche Strassen.

Nr. 6. [λ]ιβὸς καὶ [ἀπηλι]ώτ[ου ῥύμ]α[ι] βασιλικαί (.)

Nr. 7. ————————————————

Nr. 5. λι]βὸς [κ. ἀ.] ῥύμ[αι β.

Nr. 15. } 16. ————————————————

Nr. 24. ———————————— |4| βασιλικ]αί

VI. *mte-k[s] (VI.) (n) t p-hw a hry*

Dein ist [es] von heute an in Zukunft.

Nr. 6. σὰ δ' ἔστι[ν ἀπὸ] τῆς ἐνεστώσης ἡμέ[ρ]ας ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον

Nr. 7. ————————

Nr. 5. σ]ὰ δ' ἔσ[τιν ἀ. τ. ἐ. ἡμ]έρ[ας . . .

Nr. 15.} 16.} ———— |5| [ἐνεστ]ώσης ————

Nr. 24. ————————

bn e rh rm nb n [p] t 'nky mt 'r shy n['m-w] bl-k (n) t p-hw [a] hry

Kein Mensch auf [der] Welt, ich gleichfalls, soll verfügen können [darüber] ausser dir von heute an [in] Zukunft.

Nr. 6. [κ]αὶ οὐκ ἐξ[έ]στ[α]ι μ[οι] οὐδ' ἄλλῳ ο[ὐ]δενὶ(-νὶ) ἁπ[λῶς] κυριεύ[ειν] |6| αὐτῶν πλὴν σοῦ ἀπ[ὸ τ]ῆς σήμερον ἡμέρας [ἐπὶ τὸ]ν α[ἐ]ὶ χρόνον (.)

Nr. 7. ———— ἄλ'λωι οὐδενὶ ἁπλῶς |6| [κυρ]ιεύειν ————

Nr. 5. |6| οὐδ' ἄλλωι οὐδενὶ ἁ. κυριεύ[ειν π. σ.] ἀπὸ τ. σήμε[ρον ἡμέρα]ς ἐ[πὶ τ. α. χ.

Nr. 15.} 16.} ————————

Nr. 24. ———— οὐδενί ————

p[nt] e-f ['y] ar-k e-tb t-w e-[y] ty wy-f ar-k ht 't mn

Denjenigen, der an dich deswegen [herantritt], entferne [ich] von dir notgedrungenerweise, ohne Aufenthalt

Nr. 6. ἐὰν δέ [τις ἐ]πέλθηι ἐπὶ σὲ περὶ αὐτῶν (,) ἐκστήσω αὐτὸν ἀπὸ σ[ο]ῦ ἐπάνα[γ]κον ἀνεπιεικεις

Nr. 7. ———— ἐξτήσωι ———— ανεπικες

Nr. 5. ἐ.] δὲ [τ. ἐ.] ἐπὶ [. . . ———— |7| ἀνεπικες

Nr. 15.} 16.} ———— ἐκ[σ]τήσωι |6| αὐ[τὸν] —— ἀνεπεικες

Nr. 24. ———— |5| ἐπανα]γκον ἀνεπιεικες

(sic)
VII. *nte-y (VII.) ṭy wʿb n-k (a) sẖ nb ḳnb[nb mṭ]nb (n) p t p sn sn·t [šr] šr·t rm nb (n) p t*

und ich werde es dir ins Reine bringen gegen(über) jeden Kontrakt, [jedes] (amtliche) Aktenstück (und) jede [Sache] der Welt, (sei es) der Bruder (oder die) Schwester, [Sohn] (oder) Tochter, (kurz) jederman auf der Welt.

Nr. 6. κ[α]ὶ βεβαιώσω σοι [αὐ]τὰ ἀπὸ συγ |7| [γρ]αφῶ[ν πασ]ῶν καὶ συ[να]λλαγμάτων πάντων [καὶ πα]ντὸς εἴδους ἐά[ν τε ἀδ[ελφὸς ἢ [ἀ]δελφῆι ἢ υἱὸς ἢ θυγά[τηρ ἤ,] παντὸς τῶι καθόλ[ου.]

Nr. 7. καὶ βεβαιώσω σοι |7| [αὐ]τὰ ——————

Nr. 5. κ. β. σ. α. ἀπὸ τε συ[γγρ]αφ[ῶν] π[ασῶ]ν κ. συνα[λλαγμ]άτων πά[ν]τω[ν κ]αὶ παντὸ[ς εἴ]δο[υς ἐ]άν τε ἀδ[ελ]φὸς ἢ [. . .

Nr. 15.}
16.} ———— [ἀ]π[ό] τε συγγραφῶν [————
———— ἀδελφῆι ————

Nr. 24. ———— ἀπό τε [σ]υγγραφῶν ————
———————— ἀδελφῆι ἢ υἱὸς ἢ θ[—

mte-k p sẖ nb a·ʾr-[w] ar-w

Dir gehört jede Urkunde, welche über sie (plur.: das Haus und alle oben aufgezählten dazugehörigen Dinge) ausgefertigt worden ist,

Nr. 6. σαὶ δ' ε[ἰσ]ὶν αἱ γε[γο]νυῖαι κατ᾽αὐτῶν συγ[γ]ραφαὶ πᾶσαι

Nr. 7. ———— γεγονυεῖαι κ[ατ'] |8| [αὐ]τῶν ————

Nr. 5. |8| σαὶ δ' εἰσὶν αἱ γ. κ. α. συ[γγρα]φαὶ πᾶ[σαι

Nr. 15.}
16.} |7| σαὶ [δ' εἰ]σὶν αἱ γεγονυ[ῖαι κατ'αὐτ]ῶν κατ'αὐντῶ[ν σ. (sic)

Nr. 24. ———————— |6| κ]ατ'αὐτῶν ————

ḥnʿ sẖ [nb] a·ʾr-[w] n-y ar-w

und [jede] Urkunde, welche (speziell) mir über sie ausgefertigt worden ist,

Nr. 6. καὶ αἱ συγγραφ[αὶ] πᾶσαι καὶ αἱ γεγε |8| [νη]μέ[να]ι μοι κατ' αὐτῶν συγ[γ]ραφ[αὶ] πᾶσαι

Nr. 7. ————————
Nr. 5. fehlt!
Nr. 15.}
16.} ————————
Nr. 24. ————————

ḥnʿ sẖ nb a·ʾr-w pe yt te mw·t ar-w

und jede Urkunde, die meinem Vater und meiner Mutter über sie ausgefertigt worden ist,

Nr. 6. [καὶ αἱ γεγονυ]ῖαι τῶι πατρὶ κα[ὶ τ[ῆι [μητρί μου κα]τ' αὐτῶν συγγραφαὶ πᾶ[σαι]

Nr. 7. ——— γεγονυεῖαι τῷ τε π. ————

Nr. 5. καὶ αἱ γεγονυ]εῖαι τῶι [τε] πα[τρὶ] κ. τ. [μητρ]ί μ. κ. α. σ. π.

Nr. 15.}
15.} ———————— καὶ τῇ μητρ[ὶ γρα]φαὶ —

Nr. 24. ————————

?
VIII. *ḥnʿ sẖ nb (VIII.) knb nb nt e-y mk·w [a mṭ]nb (n) p t*

und jede Urkunde und jedes (amtliche) Aktenstück, (durch) welche mir ein Rechtsschutz [vor allem(in)] der Welt (zusteht).

Nr. 6. καὶ συγγραφαὶ πᾶ[σ]αι καὶ [συ]ναλλάγματα πά[ν]τα ἐξ ὧν περιγείνεταί μοι δίκαιον — |9| ἁπάντ[ων.]

Nr. 7. ———————— συναλλαγ[—— —— ——

Nr. 5. [καὶ] συγγρα[. . . |9| δίκαιον τὸ ἀπ' αὐτῶν

Nr. 15.}
16.} ———————— δίκαιον —— |8| [ἁπάντ]ων

Nr. 24. —— συγγραφαὶ πᾶ[σαι καὶ συναλλάγ]ματα [————

?
p ʿnḥ p ʿḥ(-rt) [nt e-w (a)] ty-s m-s-k a ty ʾr-y s [rn-w] e[-y] ʾr-f

Den Eid (und) die Feststellung, (dass sich alles so verhält), [welche man] dir auferlegen [wird], um zu bewirken, dass ich sie [daraufbezüglich] leiste, werde [ich] tun (ablegen).

Nr. 6. Ἐὰν δέ τίς σοι [ο]ρκος ἧι [ἐ]πι[δεῖξι]ς προβληθῆι (,) ὥστε συντελέ[σασται περὶ (ὧν) αὐτῶν π]οιήσω

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ἐὰν δέ τίς σοι ὅρκος ἢ ἐπι .... ὥστε [μ]ε συντελ[έσα]σται [π]ερὶ ὧ[ν] α. π.

Nr. 15./16. ἐ[ὰν δέ] τι[ς σοι ορκος ἢ ἐπιδε [............ ὥ]στε σε συντ[ελ]έσασ[θ]αι ———

Nr. 24. ——— |7| ———] περὶ αὐτῶν [π]οιήσ[ω

?
IX. *[e s-ḥm·t wʿb]·t Sbk Tms[a]y sy[·t (ḥ)m-nt (?)] Khyrmun (IX.) [mw·t-s Ta-mst-stm te-f ḥm·]t*

wenn die Frau Priesterin des Sobk Tomsais, Tochter des Emniten Chairemon und ihrer Mutter Tamesthasytmis, seiner (des Chairemon) Frau,

Nr. 6. εἰ [κελεύει γυν]ὴι ἱέ[ρ]ε[ια Σούχου Τομσ]αεις πατρὸς Εμνειθου Χαιρήμονος μητρὸς Ταμε |10| [σ]θασυτμιος ἡ τούτου γυ[νὴ]

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ε. κ. γ. ἱέρ[εια ... |10| Ταμεσθασυτμιος ἡ. τ. γ.

Nr. 15./16. ———

Nr. 24. ε. κ.] γυνῆι ——— πα]τρὸς Εμνίθου [——— γυ]νὴ

(sic)
[z] sh [e·]ʾr[·y] [mt] nb [nt sh] hry ht-y mt·w [nʾm-w]

erklärt. «Schreibe und tue alles, was oben geschrieben ist. Ich bin damit zufrieden».

Nr. 6. λέγου[σα γρά]φειν καὶ ποιεῖν κατὰ πᾶν τι τό προγεγρα[μ-
μένον] καὶ πέπεισμαι | 11 |

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. λ. γρά[φειν κ. π. κ.] πάντα τ[ὰ γεγραμμ]ένα κ. πέ[πει-
σμαι.

Nr. 15. / 16. } — | 9 | [γράφειν] καὶ ————————————

Nr. 24. λέγ[ουσα | 8 |

b) **Die Übertragung des Besitzes:**
ἀπόστασις.

I. *H-sp [41 p c·mḥ·ty Kyserus p ntr p šr p ntr n ᵓbt 3 ᵓh sw] 24 z*

Im Jahre [41 der Herrschaft des Kaisers, des Sohnes des Gottes, am] 24 [Athyr.] Es spricht

[(ḥ)m-nt] (?) *rpʿy (ḥ)t-Pay [ḥn-ntr p šr ḥn-ntr]*

[der Emnite], Orpai (Ḥ)topai, Profet, [Sohn eines] Profeten

II. *Kḥyrmun (II.) [sy Hruṭs mw·t-f Ta-sy]*

Chairemon, Sohn des Herodes (und) seiner Mutter Tasis

[n nb wʿb ḥry šy wt-wr ne-nfr-ᵓr-šty]

[zum Herrn der Reinheit, dem See-Gouverneur des Sees (der) Neforsati]

[H]t[b(u) sy] Hryu p ḥm mw·t·f Htb(u)

[Satabus, dem Sohne der] Herieus junior (und) seiner Mutter Satabus.

III. *ṭe-y ww* (sic) *a·ᵓr-k pe-k (III.) [ʿy]*

Ich übertrage dir dein [Haus] (wörtl.: Ich entferne (*sc.*

von mir) zu dir hin dein Haus; ich bewirke, dass entfernt ist (*sc.* von mir) zu dir hin dein Haus),

nt ḳṭ[·w e·f grg sy sb ḥry ẖry]

welches gebaut [ist, ausgestattet mit Thüren oben und unten,]

[ḥnᶜ te·f n]s[y] nt [ḥr] p ḥr mḥt

[mit seinem Vorbau], welcher sich [auf] der nordlichen Aussenseite befindet,

?
IV. *ḥnᶜ pe·f . . . ḥnᶜ pe·f wrḥ ḫy nt ḥr p ḥr rs (IV.) ḥnᶜ mṭ nb nt ar·w*

und seinem Atrium und seinem freien Platze auf der südlichen Aussenseite nebst allen daraufbezüglichen
?
Dingen,

[nt n (p) ṭmy Sbk t my Sbk nb Pa·y] p nṯr ᶜo

[welches in der Ortschaft des Sobk, der Insel des Sobk, des Herrn von Pai], des grossen Gottes (liegt),

? ?
(t) tᵓ·t Hrkryṭs [ṯ] tš ᵓRsyne ḥnᶜ ḫy nb nt ar·w

(in dem) Heraklides-Bezirk des Nomos Arsinoe mit allen daraufbezüglichen Maassen.

?
V. *ne·w ḥyn·w rs p šn p ṭmy mḥt (V.) [p ᶜy Ḥr sy]Ḥr*

Ihre Nachbarn sind; im Süden: der Umkreis der Stadt, im Norden: [das Haus des Hor, Sohnes] des Hor,

[ᵓmnt ybt (n) ẖyr(·w) (n) Pr·ᶜ]

[im Westen (und) Osten königliche Strassen].

(sic)
[mn]e ṭe·y mṭ nb nt nb p t (e)ᵓrn-k rn(·w) n t p-ẖw a ḥry

?
Ich werde kein Wort (-nen Anspruch) der Welt ihret-

(des Hauses und seiner zugehörigen Dinge wegen) *-wegen* gegen dich (richten) von heute angefangen in Zukunft.

VI. *p nt e-f ʾy ar-k e-ṯb·t-w e-y ṯy wy-f ar-k (VI.) [ḥt ʾt mn]*

Denjenigen, der an dich deswegen herantritt, entferne ich von dir notgedrungenerweise, ohne Aufenthalt.

[mte-y (oder: *nte-y)*[1] *ṯy wʿb n-k] (a) sẖ nb knb nb mt nb (n) p t n t p-hw a ḥry*

[Ich werde es dir ins Reine bringen gegen] jeden Kontrakt, jedes (amtliche) Aktenstück (und) jede Sache der Welt von heute an in Zukunft.

eʾr-k [m-]s-y n p ḥp (n) p sẖ ṯb ḥt a[2] *·ʾr-y n-k ar-w p-hw a ʾr n-k pe-f ḥp*

Du kannst mich verfolgen mittelst des Rechtes der Empfangsbestätigung des Geldes (der πρᾶσις), welche ich dir heute darüber ausgestellt habe, um dir ihr Recht zu erfüllen

VII. *nte-y ʾr p* (oder *pe-w*?) *ḥp [n ss nb] a ẖ p nt sẖ ḥry*

und ich will tun das Recht (oder: ihr? Recht) [jederzeit] gemäss dem oben Geschriebenen,

e s-ḥm·t wʿb·t Sbk Tms[a]y sy·t (ḥ)m-nt(?)? Khyrmun mw·t-s Ta-mst-sṯm te-f ḥm·t

wenn die Frau Priesterin des Sobk Tomsais, Tochter des Emniten Chairemon und ihrer Mutter Tamesthasytmis, seiner (des Chairemon) Frau,

VIII. *ḏ sẖ e·ʾr·y mt nb nt (VIII.) [sẖ] ḥry ḥt-y mt[·w nʾm-w]*

erklärt: «Schreibe und tue alles, was oben [geschrieben] ist. Ich bin [damit zufrieden]».

---

[1] Cf. oben a.) VI—VII *nte-y ṯy wʿb* etc. — S. Kommentar zu b.) V, s. v. [*mn*] *e ṯe-y.*

[2] oder *nt*(?); das Zeichen ist undeutlich geschrieben.

Hier folgt die

griechische Nachschrift,

welche ich ebenfalls sammt der folgenden Einleitung der Abschreiber resp. Übersetzer (nach WESSELY) hiehersetze.

Nr. 6. | 11 | ἀντίγρ`α´(φον) χαράγμ[ατος] καὶ ὑπογρ[αφῆς]
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. | 11 | ἀντίγραφον ἀπ᾽ ἀντιγράφου χ. ————————
Nr. 15. }
16. } | 10 | ἀντίγραφον etc. ————————————————
Nr. 24. ————————————————————————

Nr. 6. Ἑλληνικοῖς γράμμασι ὡς ὑπό[κειται.
Nr. 7. ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15. }
16. } ———————————— ὑπόκειται.
Nr. 24. ————————————————

1. | Ἔτους ἑνὸς καὶ τεσσερακοστοῦ Κα[ί]σαρος αθυρ
Nr. 6. ἔ]του[ς μ]α γεγρα [5 αθ]υρ
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. L μα Κα[ίσαρ]ος αθυρ
Nr. 15. }
16. } ————————————————————————
Nr. 24. ————————————————————————

τετράδι καὶ εἰκάδι αναγ`ε´(γραπται) ἐν Ψ[ι]ν[αχει
Nr. 6. κδ ἀ[ναγέγραπ]ται ἐ[ν] Ψιναχει
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————————————
Nr. 15. }
16. } ————————————————————————
Nr. 24. ————————————————————————

τῆς Θεμ(ίστου)] μερί[`δ´(ος)] πρᾶσ'(ις) καὶ ἀπ`ο´(στασίου)
Nr. 6. τῆς [Θε]μίστ[ου με]ρίδ[ος] π[ρᾶ]σις καὶ ἀποσ[τ]ασίου
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15. }
16. } τ]ῆς Θεμιστ[ου] ——————————
Nr. 24. |8| Θεμί]στου με[ρίδος π]ρ[ᾶσις κ. ἀ.

οἰκί`α´(ς) καὶ προνησίου καὶ αἰθρί`ο´(υ) καὶ [τ]όπ`ω´(ν)
Nr. 6. οἰ[κία]ς [καὶ] προν[η]σί[ου] |12| καὶ αἰθρίου [καὶ τό]πων
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. —— |12| καὶ προνησίου ——————
Nr. 15. }
16. } ————————————————
Nr. 24. ο]ἰκίας κα[ὶ π. κ. α. κ. τ]όπων

φιλῶν καὶ τ`ω´ν συν`κ´(υρούντων) πάν[των] ἐν τῇ
Nr. 6. φ[ιλῶν] καὶ τῶν συνκ[υρ]όντων πάντ[ων] ἐ[ν] τῇ]ι
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15. }
16. } |11| φιλῶν ——————————
Nr. 24. [φ. κ. τ. σ. π]ά[ν]τ'ω´(ν) [——————

Σοκνοπαί`ο´(υ) Ν`η´(σῳ) 'Α`ρ´(σινοΐτου) Ἡρακλεί`δ´(ου)
Nr. 6. Σοκνοπαίου Νήσωι τῆς Ἡρακλείδου
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15. }
16. } ——— Ν]ήσῳ τῆ[ς ———
Nr. 24. ————————————————

μερὶ'δ'(ος) ἃς ποιεῖται Χαι[ρήμων] |2| Ἡρώιδ[ου]
Nr. 6. μερίδος] ἃς [π]οιε[ῖτ]α[ι] Χαιρή[μω]ν Ἡρ[ωι]δου
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15./16. ————————————————
Nr. 24. ————————————————

μ'η'(τρὸς) Θασιτ[ο]ς προφήτης Σαταβουτι Ἐριοφ̣η̣μιος
Nr. 6. μητρὸς Θα[σ]ειτος προφήτης |13| [Σα]ταβουτι Ἐργεως νετέρ[ου(νεω-)
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ———————————— |13| Ἐργε[ω]ς νεωτέρωι
Nr. 15./16. ——— Θα]σειτος ———————— νεωτέρωι
Nr. 24. ————————————————

μητρ'ὸ'(ς) Σαταβουτος ἔ[τι] δ[ὲ καὶ ἡ Χαιρήμονος γυνὴ
Nr. 6. μ]ητρὸς Σαταβουτος ἔτ[ι δὲ] καὶ ἡ τοῦ Χ]αι[ρήμονος γυνὴ
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15./16. ———————————— |12| Χαιρήμονος γυνὴι
Nr. 24. ———————————— |9|] ἡ τοῦ Χ[αιρ. γ.

Τομσαιις Χαιρήμονος μητρ[ὸς Ταμεσθασ]υθμιος |3| Χαιρήμων
Nr. 6. Τομσα]εις Χ[αιρήμονος μ]ητρ[ὸς Ταμεσθ[ασ]υτμιο[ς |14| [Χαιρήμ]ων
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. Τομφαις ———————— |14| Χαιρήμων
Nr. 15./16. ———————————— |13| Χ[α]ιρήμων
Nr. 24. Τ. Χαιρήμονος μ'η'(τρος) [Τ. ————

Ἡρώδου μητρὸς Θ[ασι]τος προφήτης καὶ ἡ γυνὴ Θεμσα[ις
Nr. 6. Ἡρ[ω]ιδ[ο]υ [μ]ητρὸς Θα[σειτος] πρ[οφ]ήτης καὶ ἡ γυνὴι Τομσα[εις]
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ———————— Θασιτος ———— γυνηι Τονσαις
Nr. 15./16. ———————————— Τομσα[εις
Nr. 24. ————————————————

Χαιρήμονος μητρ[ὸς Ταμεσθασ]υθμιος ὁμο[λογοῦ]μεν
Nr. 6. Εμνιθου Χαιρήμονος μη[τρὸς Ταμε[σθ]ασ[υτ]μις ὁμολογο[ῦμ]εν
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ———————————— Ταμεσθασυτμιος ———
Nr. 15./16. ————————————————
Nr. 24. ————————————————

Χαιρήμων μὲν πεπραχέναι Σαταβουτι Ἐριοφημ[ιος] τῆς
Nr. 6. Χ[α]ιρήμ[ω]ν [μὲν] π[ε]πρακέναι Σαταβουτι Εργεως νεωτέρωι |15| [μητρὸς
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ————————————————
Nr. 15./16. Χαιρήμων μ[ὲ]ν ————————————
Nr. 24. ———————————— |10| Ερι]οφημ[ιος ———

Σαταβουτι τὴν ὑπάρχουσάμ μα οἰκίαν καὶ |4| προνήσ̣ι̣ο̣ν
Nr. 6. Σαταβ]ουτος τὴν ὑ[πά]ρχουσα[ν αὐτῶ]ι οἰ[κί]αν καὶ προνήσιον
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. |15| Σεταβουτος τ. [ὑπά]ρχουσάν μοι ————
Nr. 15./16. ———— |14| τ[ὴ]ν ὑπάρχου[σαν ————
Nr. 24. ————————————————

ἐκ τοῦ πρὸς βορρᾶ μέρους καὶ αἴθρ[ιο]ν καὶ τὸν προσόντα

Nr. 6. ἐ[κ] τοῦ πρ[ὸς βορρᾶ] μέρ[ου]ς κ'(καὶ) αἴθ[ριο]ν καὶ τὸν πρ[οσ]όν[τα]

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————— καὶ αἴθριον καὶ τοὺς προσόντας

Nr. 15./16. ——————— μέρους [———————

Nr. 24. ——————————————

ψειλὸν τ[ό]πον [ἐκ τοῦ π]ρὸ`ς´ νότον μέρους καὶ τῶν συνκυρόντων

Nr. 6. ψ[ιλὸ]ν τ[ό]πον ἐκ τοῦ πρ[ὸς νότ]ον μ[έρο]υς καὶ τῶ[ν] συνκυρόντων

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ψειλοὺς τόπους ———————

Nr. 15./16. ——————— νό[τον ———————

Nr. 24. ——————————————

πάντων ἐν τῆι Σοκνοπαίου Νήσῳ τῆς Ἡρακλείδου μερίδος

Nr. 6. [πά]ντων — |16| ἐ[ν τ]ῆ[ι Σοκ]νοπαίου Ν[ήσωι τ]ῆς Ἡ[ρακλείδ]ου μ[ε]ρ[ίδο]ς

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——— |16| ἐν τῆι Σ. Νήσω ———————

Nr. 15./16. ——————— Νήσωι ——— |15| [τῆς Ἡ]ρακλείδου ———

Nr. 24. ——————————————

ὅσων πότ' ἐστιν |5| μέτρων ἐπὶς τοῖς οὖσι πᾶσι [γ]ε[ίτ]ονες

Nr. 6. ὅσων ποτ' ἔστιν μ[έτρων ἐπ]ὶ τοῖς ο[ὖσι] πᾶ[σι, γείτον]ε[ς]

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————————————

Nr. 15./16. —————————————— γε[ίτονες

Nr. 24. |11| ——————— ? ——————— γείτον]ες

νότου περίμετρον κώμης, βορᾶ Ὥρου τοῦ Ὥρου [οἰκί]α

Nr. 6. νότου πε[ρ]ίμ[ετ]ρον [κ]ώμης βορρᾶ Ὥρου τοῦ Ὥ[ρ]ου [οἰ]κία

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————————————

Nr. 15./16. ——————————————]

Nr. 24. νό[του |12| ——————————

λιβὸς καὶ ἀπηλιώτου ῥῦμαι βα[σιλ]ικαί(.) καὶ [ἀπέ]χω

Nr. 6. [λιβ]ὸς καὶ ἀπηλ[ιώτο]υ ῥῦμαι [βασιλ]ικαὶ |17| καὶ [ἀ]π[έχ]ωι

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————— |17| ῥῦμαι ——————— ἀπέχω

Nr. 15./16. λιβὸς ——————————————

Nr. 24. ——————————————

τὴν συνκε[χωρημέ]νην τειμὴν πᾶσαν ἐκ πλήρους παραχρῆμα

Nr. 6. τὴν συνκε[χω]ρημέν[ην τ]ιμὴν πᾶσαν ἐκ πλή[ρ]ου[ς] παρα[χρῆμα]

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————— τ]ειμὴν ———————

Nr. 15./16. ——————— |16| πᾶ[σ]αν [ἐκ] ———

Nr. 24. ——————————————

|6| διὰ χειρὸς ἐξ οἴκου καὶ βεβαιώσω πάσῃ βεβαιώσει

Nr. 6. διὰ χει[ρ]ὸ[ς ἐξ οἴκου κ]αὶ βεβ[αι]ώ[σωι πάσ]ῃ [βεβαιώσ]ει

Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. ——————————————

Nr. 15./16. ——————— βεβαιώσω [———————

Nr. 24. ——————————————| βεβαιώσει

ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον(,) Θεμσαις δ[ὲ εὐδοκεῖ] τῆι
Nr. 6. ἐπὶ τὸν ἅ[παν]τα [χ]ρ[ό]ν[ο]ν Τομσ[αει]ς δ[ὲ] εὐδοκεῖν τῆι
Nr. 7. —— —— —— —— ——
Nr. 5. —————————— |18| τῆι
Nr. 15. } 16. } ——————————
Nr. 24. ——————————

πράσει καὶ μὴ ἐπελεύσεσθαι καθότι προγέγραπται(.)
Nr. 6. πράσει — |18| [κ]αὶ μὴ ἐπελε[ύ]σεσθαι καθότι προγέ-[γραπται.]
Nr. 7. —— —— —— —— ——
Nr. 5. πράσει —— ἐπελεύσασθαι ——
Nr. 15. } 16. } —— καὶ μ]ὴ ——
Nr. 24. [——————————

Χαιρήμων ὁ προγεγραμμένος προφήτης καὶ [ἀρχ]ιστο-λιστὴς
Nr. 6. Χαιρήμων ὁ προγεγραμ[μένος προ]φήτης καὶ ἀρ[χιστο-λισ]τὴς
Nr. 7. —— —— —— —— ——
Nr. 5. ——————————
Nr. 15. } 16. } —— προγε |17| γρ[αμ]μένος ——
Nr. 24. —— |13| ——

|7| Σούχο'υ' θεοῦ μεγάλου μεγάλου γέγραφα ὑπὲρ
Nr. 6. Σούχου [θεο]ῦ μ[εγάλ]ου μεγάλ[ο]υ ἔ[γρα]φα ὑπὲρ
Nr. 7. —— —— —— —— ——
Nr. 5. ——————————
Nr. 15. } 16. } —— ἔγρ[αφα ——
Nr. 24. ——] ἔγραφα [——

α΄ὐ΄τῆς διὰ τὸ μὴ εἰδέναι αὐτὴν γράμματα καί εἰμι
Nr. 6. [α]ὐτῆς δ[ιὰ τ]ὸ μὴ εἰδέναι [αὐτὴν γράμ]ματα | 19 | [καὶ εἰμὶ
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. —————— | 19 | αὐτὴν ——————
Nr. 15./16. ——————————————————
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

ἐτῶν τεσσαράκοντα τριῶν [οὐλῇ μ]ετώπῳ μέσῳ (,) ἔστιν
Nr. 6. ὡς] ἐτ[ῶν] τεσσαράκοντα τριῶ[ν οὐλῇ μετώπ]ωι μέσωι ἔσ[τιν]
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. ὡς L μγ ο. μετώ[πῳ μ]έσῳ ——————
Nr. 15./16. ——— τεσσαράκο]ντα ——————
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

δὲ Θεμσαις ἐτῶν τεσσαράκοντα ἄσημος |
Nr. 6. δὲ [Τομσαις] ἐτ[ῶν] τεσ[σαράκοντα ἄσημος] |
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. —————— L μ ——————
Nr. 15./16. — Τ]ομσαεις L i. e. ἐτῶν μα ——————
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

Die demotische Nachschrift.

Sie ist von Satabus eigenhändig mit schöner Schrift und richtigerer Orthographie als der obige demotische Kontrakt niedergeschrieben. Ich lasse sie sammt der griechischen korrespondierenden Übersetzungen und deren Einleitung folgen.

Nr.	6.	|20| [ἀν]τ[ίγρ-(αφον) μονο]γραφῆς Αἰγπτί[ας Ἑ]λλ[ηνιστὶ
Nr.	7.	—— —— —— —— ——
Nr.	5.	|20| ἀντίγραφον ἀπ᾽ἀντιγράφου ὑπογραφῆς ——
Nr.	15. 16.	ἀ[ντ]ίγραφον μο[νογραφ]ῆς ————
Nr.	24.	—— —— —— —— ——

Nr.	6.	μεθ]ηρμηνευμένης κατὰ [τὸ δυνα]τόν.
Nr.	7.	—— —— —— —— ——
Nr.	5.	————————
Nr.	15. 16.	———— κατὰ τὸ[δ. etc.
Nr.	24.	—— —— —— —— ——

c) die eigenhändige Erklärung des Satabus:
(ἀντίγραφον μονογραφῆς Αἰγοπτίας)

Sh Htbe sy Hry(u) p hm mw·t-f Htbe (z)

Schrift des Satabus, Sohnes des Herieus junior und seiner Mutter Satabus:

Nr.	6.	Σαταβους Εργ[εως νεωτέρο[υ μ]ητρὸς Σ[ατ]αβουτος
Nr.	7.	—— —— —— —— ——
Nr.	5.	Σαταβους ————————
Nr.	15. 16.	————————
Nr.	24.	————————

šp-y py ʿy e-t[b ht] n tʾ Khyrmn sy

Ich habe in Empfang genommen dieses Haus für [Geld] von Chairemon (d. h.: ich habe dieses Haus von Chairemon gegen Baarzahlung gekauft), dem Sohne

Nr. 6. ἠ[γόρασ]α τὴ[ν] οἰ[κί]αν παρὰ Χαιρήμονος τοῦ
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. —————————————— |21| τοῦ
Nr. 15.
16. } ——————————————————
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

Hyruṭs mw·t-f [Ta-sy ḥn-ntr] Sbk

des Herodes und seiner Mutter [Tasis, dem Profeten] des Sobk,

Nr. 6. Ἡρώιδ[ου μη]τρ[ὸ]ς |21| [Θ]α[σ]ιτος προφήτου Σού[χο]υ
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. Ἡρώιδου ———————————————
Nr. 15.
16. } ——— μητρ]ὸ(ς) Θασει[τος] πρ[οφήτ]ου Σούχ[ου]
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

nt n ṭmy Sbk t my Sbk nb Pa-y p ntr ʿo

welches in der Ortschaft des Sobk, der Insel des Sobk, des Herrn von Pai, des grossen Gottes, (liegt),

Nr. 6. ἐν κ[ώμηι Σο]κ[νο]π[αίου Νήσωι καὶ Το]μσα[ε]ιτ[ος γυναικὸς
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. — κ[ώμη Σούχου Σοκ[νοπαίου] θεοῦ μεγάλο[υ] μεγάλου Νήσῳ
Nr. 15.
16. } ————————— |19| θε[οῦ ——————
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

e-f ty wʿb n-y a ẖ mṭ nb nt sẖ ḥry

und er leistet mir Garantie gemäss allem, was oben geschrieben ist.

Nr. 6. καὶ βεβ]αιοῖ μοι κατὰ πᾶν τὰ [π]ρογεγραμμένα πάν[τα]
Nr. 7. ——— ——— ——— ——— ———
Nr. 5. κ[α]ὶ βέβαιοῖ μοι κατὰ πᾶ[ν τ, π, π,] |22|
Nr. 15.}
16.} ————————————————
— — — — — — — — — — — — — — — —
Nr. 24. ——— ——— ——— ——— ———

Nr. 5. |22| ἔχει δὲ καὶ τὴν κατ' αὐτῆς ἠθισμένην ἀποστα[σί]ου [γε]γονυῖαν τῶι αὐτῶι ἔτει καὶ [μ]ηνὶ ἡμ[έρ]αι τῆι αυτ[ῆι] |
Nr. 15.}
16.} |20| ἔχει δὲ καὶ τὴ[ν κ]ατὰ τα[ύ]της ἠθισμένην ἀποστασί[ου] γεγονυῖαν etc.

Kommentar.

a)

I. *H-sp 41 etc.* = Jahr 11 n. Chr.

p e·mh·ty = Kopt. ⲁⲙⲁϩⲧⲉ (ⲡ. Robur, Potentia, Occupatio, Dominatio, Regimen). Vgl. auch ⲡⲁ-ⲡ-ⲁⲙⲁϩⲧⲉ Cuius est potentia, Potentissimus *titulus Augusti*, PEYRON p. 7. — Nach der Aera der Eroberung Alexandriens gerechnet.

(h)m-nt. Dass dieser Titel auch in anderen demotischen Texten uns begegnet, habe ich in dem Aufsatze «Der Titel Εμνιθης» etc. (Sphinx XIII, VI) gezeigt. — In eine Erklärung dieses Titels, welche ich Dr GRIFFITH verdanke, will ich mich nicht einlassen, da wir sie von Dr GRIFFITH erhoffen dürfen und ich ihm nicht vorgreifen will.

rpʿy (h)·t·Pʿy. Auch die Erklärung dieses Titels verdanke ich Herrn Dr GRIFFITH. Aber auch hier möchte ich nicht vorgreifen und nur erwähnen, dass dieser Titel abgesehen von mehreren anderen älteren Stellen uns auch im «Historischen Roman» der Samm-

lung der *Papyrus Erzherzog Rainer* begegnet, z. B. *Q 8.* im Plural

[1]

«Die (H)topay (und) Orpay».

ḥn-ntr(?) Da dieses Wort an allen drei Stellen, an denen es im Papyrus vorkommt *(a I, b I* u. *e)*, teils ganz fehlt, teils zur Hälfte, so habe ich es nach dem Griechischen rekonstruiert und daher mit einem ? versehen. Bei der Verderbtheit der Stellen und der Flüchtigkeit der Schrift möchte ich lieber nicht raten, doch mag ich den Gedanken nicht unterdrücken, dass wir *mutatis mutandis* den Zeichenkomplex von Nr. 378 von KRALL'S, «Ein neuer historischer Roman» Index, p. 61 vor uns zu haben scheinen, in welchem KRALL auch seinerzeit ein ϩⲟⲛⲧ vermutet hat und welches auch in dem Roman einigemale in Begleitung unserer beiden obigen Titel vorkommt.

II. *Khyrmun sy Hruts*, Vgl. hierzu die Schreibung unter c) *Khyrmun* mit gewöhnlichem *h*, anstatt wie hier mit *ḥ(r)*. Wir sehen also schon den Zustand des Koptischen vor uns, wo die frikativen Gutturale und Hauchlaute zumteil zusammengefallen sind. Wir lernen aber auch den damaligen Lautwert der = kopt. ϩⲓ kennen. Der Unterschied in der Schreibung des Lautes *ḥ* und der Praeposition *ḥr* liegt, wie wir später sehen werden, bloss in dem nachfolgenden kleinen Strichelchen (ı). Dieses Beispiel ist durchaus nicht vereinzelt in diesem Texte. Vgl. z. B. die Schreibung *ḥp* b VI u. b VII anstatt *hp*, *ḥyn* a V, b IV anstatt *hyn* u. a.

[1] Nach KRALL, Demotische Lesestücke II, a. a. O.

II. *Hryu.* Zur Orthographie mit *ḥ* siehe oben Komm. a II s. v. *Khyrmun.*

Hryu p hm «Herieus der Jüngere» entspricht einerseits dem Εργεως νεωτερου und ist anderseits von dem Schreiber der griechischen Unterschrift unübersetzt gelassen und bloss durch Εριοφημιος (gen.) widergegeben worden.

nb wʿb hry sy wt-wr ne-nfr-ʾr-šty. Mich über diese Titel weiter auszulassen halte ich für überflüssig, nachdem uns GRIFFITH in seinen «Rylands Papyri» p. 301 ff. die einzig zutreffende Erklärung derselben hat, welcher ich auch in meiner Übersetzung gefolgt bin.

III. *te-k mt ht-y* «Du hast *mich* zufriedengestellt». So zu übersetzen. Es entspricht genau dem πέπεικάς με. Vgl. hierzu die Bemerkungen in meinem Aufsatze «Ein demotischer Kaufpfandvertrag» in *Sphinx* XIII, V. zu IV 2—3 s. v. *te-t mty ht-y.*[1]

nt kt-w mit *w.* So ist deutlich zu lesen. Auch hier haben wir ein altes Qualitativ vor uns, das im Koptischen bei diesen Verben schon ausgestorben ist.

---

[1] Durch meine Streichung zweier Sätze an der citierten Stelle ist der Sinn derselben etwas entstellt. Ich meine nicht, dass *ht* eine wirkliche Praeposition ist, sondern nur dass es in der *griechischen* Zeit den Wert einer solchen hat und daher in dieser Zeit so zu übersetzen ist. Aber ursprünglich steckt das Wort für «Herz» natürlich darin und in der älteren Zeit können wir es mit «Herz» übersetzen. Ich habe die 2 Sätze gestrichen, weil ich in anderem Zusammenhange die Formel und deren Ursprung eingehender zu behandeln gedenke. —

Bei dieser Gelegenheit sei es mir gestattet, einen Schreibfehler der angezogenen Arbeit zu berichtigen. III 3. ist natürlich zu übersetzen: «und *ihrer* Mutter» statt «seiner», da es sich um eine Frau handelt und auch so *mw.t-s* im Aegypt. steht. Ferner V 3; statt *ʾs* lies *tmt* (?). Wenn diese Lesung auch fraglich ist, so ziehe ich diese Lesung GRIFFITH's vor. Vgl. Rylands Pap., Indices (a. a. O.).

Wir sehen aber, dass das sogenannte «männliche Qualitativ» noch in so verhältnismässig später Zeit bei diesen Verben gelebt haben muss. Vgl. hierzu auch meine Bemerkungen im «Demot. Kaufpfandvertr.» «Sphinx» XIII, V zu VI 1 s. v. *ḥt-y mt-w n'm-f* und ebenda zu VI 5 s. v. *nt e-y mk·w.*

grg. SPIEGELBERG'S Lesung dieses Wortes mit *wrm(?)* ist palaeographisch nicht mölich. Diese Lesung des bisher zweifelhaften Wortes verdanke ich Dr GRIFFITH. Vgl. hierzu seine «Rylands Papyri» Vol. III, Indices, p. 399 s. v. *grg.*

IV. *ḥr p ḥr* Das zweite *ḥr* ist natürlich ein Substantiv und kann hier nur die Bedeutung von «Aussenseite, Front, Oberfläche» haben.

ḥnʿ pe-f . . . Eine wirklich sichere Lesung anstatt der Punkte kann ich nicht geben. Die Lesung von *prh* für *prḫ* «ausgebreiteter, mit Matten belegter Raum», woran ich zuerst gedacht, erweist sich schon wegen der eigenartigen Durchstreichung der beiden anderen Zeichen des Wortes durch das demotische *r* als unmöglich. Vielmehr könnte man in [demotic sign] ein Silbenzeichen sehen, aber keines der in Betracht kommenden passt recht.

ḥnʿ nsy. Das Wort *nsy* ist uns wohlbekannt aus Khamuas I, V 12 als *nse·t.* Es ist nur orthographisch etwas anders geschrieben [demotic] anstatt Kh. [demotic] «Bank, Mastaba, Sitz». Es ist aber nicht der geringste Zweifel, dass wir es hier mit dem Derivat des hieroglyph. [hieroglyphs] *ns·t* «Thron, Sitz» zu tun haben. Sehr interessant ist die griechische Widergabe durch προνήσιον, also wörtl. etwa eine Art «Vor-

Insel», ähnlich wie *promunturium* «Vorgebirge». Der Ausdruck ist aber nicht besonders verwunderlich, wenn wir daran denken, dass wir im Lateinischen einen ganz ähnlichen Ausdruck in *insula* für «Häuserblock» besitzen. Wir dürfen also in unserem Falle unter προνήσιον etwas verstehen «das dem Hauskomplex vorgelagert ist» also einen «Vorbau». Andererseits können wir aus der aegyptischen Bedeutung «Sitz, Thron, Mastaba» erschliesen, dass dieser «Vorbau» niedrig gewesen sein muss und eventuell ein «Sitzen» oder «Ruhen» auf demselben wohl ermöglichte. Vielleicht ist eine Art Steinbank damit gemeint, die an die Vorderseite des Hauses angebaut war, wie man es auch heute an manchen Häusern auf dem Lande findet.

nt ḥr rs. Es ist wohl wie im Paralelltext *nt ḥr p ḥr rs* zu lesen und das *p ḥr* von dem Schnellschreiber vergessen worden und demnach richtiger zu übersetzen «an der südlichen Aussenseite», «an der Südfront».

ḥnʿ mt nb nt ar-w. Beachte die eigenartige Schreibung des Suffixes des letzten Wortes, welches vielleicht doch zweifelhaft ist. Es steht und zu erwarten wäre ein mit langem Strich am Ende.[1] Dass das letzte Zeichen kein *t* sein kann, ergiebt sich schon aus dem Sinn, der durch das Griechische uns verbürgt ist.

h̯y für *šwy* (Boh. ϣⲟⲩⲓⲉ) cf. *h̯y* = ϣⲉⲓ. Diese Erklärung verdanke ich Herrn Dr GRIFFITH (vgl. übrigens zu

[1] Vielleicht haben wir in der Form eine «falsche Analogiebildung» zu sehen, um den Plural auszudrücken. Ich denke an Formen, wie beim Possessivpronomen: Singular *pe-f* (ohne Hacken), Plural *pe-w* (mit Hacken).

diesem Worte: GRIFFITH, Rylands Papyri III, Indices p. 393): «Dürres (nicht anbaufähiges) Land».

V. *p šn*(?) Die Stelle ist verderbt. Es sieht wie das *šn*-Zeichen aus. Ich habe mich in der Übersetzung nach dem griechischen περίμετρον gerichtet.

VI. *ty p-hw a ḥry.* Vgl. zu dieser Phrase die Bemerkungen zu meinem Aufsatze «Ein demot. Kaufpfvertr.» *Sphinx* XIII, V.

ʾnky. Beachte die dem Semitischen ähnliche Form des Personalpronomens der 1. Person Singularis, welcher wir auch im «Hist. Roman» der Sammlung *Papyrus Erzherzog Rainer* begegnen. Vgl. hierzu und über seinen Ursprung LEO REINISCH, Das persönliche Fürwort und Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, p. 323, p. 77 und § 167 p. 180 ff.

VII. *ḥnʿ sh̲ nb a·ʾr-w pʿ yt te mw·t ar-w.* Diese Formel, welche — wie es scheint — erst in späterer Zeit aufkommt, ist in dem von SPIEGELBERG aufgestellten Schema in seinen: «Demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek» (Textband) nicht enthalten.

VIII. *pʿḥ(-rt).* *rt* steht in Wirklichkeit nicht da und ist von mir nach der bekannten Formel ergänzt.

e s-ḥm·t wʿb·t . . . . . . z «Wenn . . . . sagt» εἰ κελεύει. Genau dieselbe Stelle im Pap. Demot. 30602 l. 13 (SPIEGELBERG, Die demotischen Papyrus, Taf. III —V und Text p. 8), wo SP.'S Übersetzung mit «Und . . . . . . sie sprechen» in einen *Bedingungsatz* — so wie hier — zu berichtigen ist «Wenn . . . . . . sie sagen». Der Vertrag, resp. die Erbteilung ist also ausdrücklich an die Zustimmung der bezeichneten Personen gebunden, was für die iuristische

Auffassung der Urkunden sehr wichtig ist. Ebenso Cairo 30603 l. 14.

IX. *sh e·ʾr·y*. Imperativ ⲥϩⲁⲓ ⲁⲣⲓ. Die demotische Schreibung für den Imperativ von *ʾr* gleich dem Kopt. ⲁⲣⲓ ist sehr interessant.

Ta-mst-stm. Vgl. übrigens SPIEGELBERG, Recueil XXVI, Demot. Misc. XXIII.

b)

Für I—IV vgl. Kommentar zu *a)*.

III. *te-y ww*. Hier transskribiert SPIEGELBERG gewöhnlich *t-i wi* mit *i*. Es heisst aber in den späteren Texten an den betreffenden Stellen *ww*. Wir haben es hier im Unterschied zu anderen Stellen mit dem *Qualitativ* des Verbs [hieroglyphs] III. inf. zu tun und das zweite *w* ist nichts anderes als die «innere Bezeichnung» des Qualitativs im Gegensatz zu der «äusseren Bezeichnung» wie z. B. in der Formel *ḥt-y mt·* **w**. Die Qualitativform des Verbs lautet im Koptischen ⲟⲩⲏⲩ: ⲟⲩⲏⲟⲩ. Die beiden *w* sind die Repraesentanten der beiden Koptischen ⲟⲩ in ⲟⲩⲏⲩ des Qualitativs. Darnach ist das von Spiegelberg aufgestellte Schema in seinen: «Demot. Pap. d. Strassb. Bibl.» (Textband) zu verbessern. Ebenso ist auch z. B. im Textband der Cairiner Pap. zu *te-n ww* p. 72 (Nr. 30620, l. 5.) richtig zu lesen. Vgl. übrigens hierzu meine Bemerkungen im «Demot. Kaufpfvertr.» Sphinx XIII, V zu VI, 1 s. v. *ḥt-y mt·w* und ebenda zu VI, 5 s. v. *nt e-y mk·w*.

IV. *ḥnʿ hy nb*. Hier scheint im Unterschied zu a) *(ḥr)*, *ḥnʾ*

zu stehen. Doch ist der Text so verderbt, dass man nicht Sicheres darüber aussagen kann.

V. *[mn]e ṭe-y* Beachte bei diesen Formen überall die Einschiebung des *e* in diesem Dokumente. Vgl. a) VI., b) V. u. VII.

VI. *e-y ṯy wy-f.* Vgl. den Unterschied in der Schreibung des Verbs hier u. z. B. III. *Hier* haben wir das Kausativ von *wy*, dort das Qualitativ *ww*.

VI. *sẖ ṭb h̤t a-ʾr-y.* Diese Stelle hatte ich früher *sẖ ṭb h̤t p nt ʾr-y* gelesen. Die richtige Lesung verdanke ich Dr GRIFFITH. Ich meine nun mit Dr GRIFFITH, dass die Stelle *h̤t* speziell sehr flüchtig geschrieben ist und wie ein *p* (was ich früher gelesen) aussieht; der Strich für *h̤t* fehlt an der richtigen Stelle und findet sich einige Millimeter früher, was vielleicht durch die so flüchtige Schrift, durch welche sich dieses Dokument ja auszeichnet, genügend erklärt ist. Also anstatt steht . Ich schliesse mich nun GRIFFITH'S Lesung an. Sonach muss das Zeichen für *nt*, welches in diesem Papyrus von *a* an vielen Stellen überhaupt nicht zu scheiden wäre — wenn wir nicht wüssten, was grammatisch zu erwarten ist — *a* gelesen werden.

VII. *nte-y* s. o. Komm. V.

n ss nb a ẖ p nt sẖ ḥry. Der Anfang der Stelle fehlt gänzlich, der Rest ist sehr korrumpiert. Die Lesung daher zweifelhaft. Doch wäre etwas Ähnliches wie das hier Gelesenene auch nach GRIFFITH (Rylands Pap. p. 257 (12)) zu erwarten.[1]

---

[1] Das erste Zeichen der nächsten Zeile meiner Handkopie gehört vielleicht noch hieher und bedeutet *ḥry*, dann müsste das frühere dem *sẖ* entsprechen. Der Text ist an dieser Stelle so korrumpiert, dass die Entscheidung schwer fällt.

ḥmt. Das Zeichen [hieroglyph], welches auf *ḥm·t* folgt, kann ich mir nicht recht erklären. Vielleicht ist es eine Dittographie des vorausgehenden aber noch schlechter geschriebenen Determinativs [hieroglyph].

c)

sẖ Ḥṯbe «Schriftliche (Erklärung) des Satabus» Sie ist von Satabus selbst geschrieben, wie auch an dem verschiedenen Duktus der Schrift erkennbar.

N. Reich.

Varia

von

A. Wiedemann.

I. Das Museum zu Karlsruhe enthaelt eine Saeulentrommel aus Kalkstein (H. 565) von 78^{cm} Hoehe und 33^{cm} Durchmesser. Auf ihr finden sich Inschriften und Reliefs in dem memphitischen Style der zweiten Periode der thebanischen Zeit. In der Mitte der Vorderseite stehen auf den Zeichen des Goldes die beiden Cartouchen Ramses' III, gekroent von der Sonnenscheibe und den beiden Federn. Sie erheben sich auf dem Zeichen der Vereinigung, bei dem aber nur die heraldischen Lotusblumen Verwendung gefunden haben. Rechts und links steht ein Adorant in weitem Gewande, jedesmal bezeichnet als , der Oberpriester des Ptah Rā-hotep. Eine Horizontallinie schliesst die Gruppe nach unten ab. Darunter stand in der Mitte eine Vertikalzeile, von der nur die Gruppe erhalten ist. Bei dem ersten Worte an eine Nennung von Saïs oder gar Siut zu denken, verbietet das Determinativ; es wird wohl «Grund und Boden» bedeuten, ohne dass damit über den Sinn seiner Nennung Aufschluss gewonnen waere. Auf der Rückseite laeuft in grossen Zeichen die Vertikalzeile , also Reste einer Erwaehnung des Schoepfers Ptah und der grossen Sechet.

Der Name, aber nicht die Persoenlichkeit des Inhabers des Denkmals entspricht einem Oberpriester von Memphis,

den Brugsch[1] in die Zeit Ramses' II gesetzt hat. Letzterer Rā-hotep traegt den üblichen Titel der Oberpriester von Memphis und nicht die Titelform des Karlsruher Denkmals. Wenn er sich ausserdem ohne Bezeichnung eines Gottes benennt, so ist das als Ehrentitel aufzufassen, der parallel dem daneben erwaehnten steht und, da es in derselben Titelreihe wie der typische Ptahpriestertitel erscheint, nicht als dessen Variante gelten kann. Der genannte althergebrachte Titel, den auch die Priesterthümerlisten aufführen,[2] ist in Memphis bis in späte Zeit hinein regelmaessig verwendet worden. Das Verhaeltniss ist hier das umgekehrte wie in Theben, wo der Oberpriester des Amon in alter Zeit stets als «Erster Prophet des Amon» erscheint und erst seit der 22[ten] Dynastie dafür den Sondertitel «Eroeffner der Thore des Himmels in Theben» erhaelt, neben dem dann in der Spaetzeit gelegentlich wieder «Erster Prophet» verwendet wird.[3]

Worauf die auffallende Verwendung von auf dem Karlsruher Stein beruht, ist unklar. Die Vermuthung, es handele sich nicht um den Obersten Ptahpriester zu Memphis, sondern an einem anderen Orte waere unwahrscheinlich. Erster Prophet war in Aegypten stets ein sehr hoher Titel, der den Priestern ganz besonders hervorragender Gottheiten, Amon, Min, Anher, Osiris, Isis, Ur-heka-u, des Koenigs vorbehalten war, so dass er kaum für eine Gottensform in einem Nebentempel in Frage gekommen sein wird. Weit eher werden

[1] *Thesaurus*, p. 950.

[2] Nomosliste von Edfu bei von Bergmann, *Hierogl. Inschr.* I, pl. 13 und Brugsch, *Dict. geogr.*, p. 1368. Vgl. die Listen der Oberpriester bei Schiaparelli, *Cat. Museo di Firenze* I s. 201 ff; Brugsch, *Thesaurus*, p. 886 ff. und für die Schreibung des Titels Müller, *Rec. de trav. rel.* etc. IX s. 166 ff.

[3] Wiedemann, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XI, S. 70 f., *Rec. de trav. rel.* etc. XVIII, S. 121 f.

historische Gründe, etwa eine zeitweise veraenderte Stellung des Oberpriesters vorliegen. Das bisher zugaengliche Material ist zu wenig ergiebig, um sich über die Geschichte und Entwickelung der verschiedenen Priesterthümer im Nilthale, abgesehen von einzelnen Episoden, die sich in Theben abspielten, ein genaueres Bild zu entwerfen. Es steht aber zu hoffen, dass die Ausgrabungen von Petrie in den Tempeln von Memphis in dieser Beziehung auch für die zweite grosse Metropole des Reiches Belehrung bringen werden.

II. Einen interessanten Titel enthaelt die von Petrie zu Memphis gefundene, der Spaetzeit angehoerende Statue des T'a-hep-àmu.[1] Eine auf ihr einst vorhandene Cartouche ist so gut wie ganz zerstoert. Petrie vermuthete in ihren Resten einen Hinweis auf den Vornamen Nectanebus' I. Aus den Andeutungen der Publikation (Taf. 32) koennte man auch den Vornamen Ptolemaeus' I herauserkennen, doch scheint die Erhaltung sichere Schlüsse nicht zuzulassen. Der Name des Mannes ist selten; er findet sich für einen Priester und Rechnungsbeamten aus etwa der beginnenden Ptolemaeerzeit,[2] der mit dem Inhaber der Statue seinen Titeln zu Folge nicht identisch sein kann.

Die Titelreihe der letzteren lautet . Die an dieser Stelle auf den Vorsteher der Soldaten folgenden Worte sind auffallend. wird dem Titel als Steigerung seiner Bedeutung oft beigefügt;[3] hier wird man es mit dem folgenden Plural zu verbinden und als einen Ehrentitel μέγιστος aufzufassen haben.

[1] Publ. Petrie, *Memphis*, I, pl. 31, 32; jetzt in New York.

[2] Steinsarg zu Berlin, nr. 49; Erman, *Ausführliches Verzeichniss*, S. 270; Lieblein, *Dict. des noms*, nr. 1287.

[3] Legrain, *Répertoire généalogique*, nr. 314—15; Lieblein, *Dict. des noms*, nr. 1010, u. s. f.

Den naechsten Titel giebt Petrie (p. 13) wieder «the royal brother of the Kings father» und haelt daraufhin den Statueninhaber für einen Onkel des Nectanebus I. Da dessen Vater nicht Koenig war, müsste man die Neffenschaft hervorheben, wenn man eine Bezeichnung zum Koenigshause andeuten wollte. Abweichend übersetzt Walker (bei Petrie, p. 20) «he whose brother is the King of Upper Egypt and whose father is the King of Lower Egypt» ohne sich über die Persoenlichkeit dieser Herrscher auszusprechen. Veranlasst wurde Petrie zu seiner Auffassung offenbar durch die Schreibung des Titels in einer Vertikalinschrift, wo steht [hieroglyphs] und er die Worte *sen tef* als zusammengehoerig [hieroglyphs] «Bruder des Vaters» deutete. Da beide Gruppen aber in der Horizontalzeile getrennt erscheinen, so kann man sie auch hier nur copulativ «des Koenigs Bruder und Vater» fassen. Andererseits spricht diese Schreibung der Titel gegen die Deutung von Walker, da das Gesetz der Quadrirung der Gruppen eine der Schreibung der Titel in der Horizontalzeile entsprechende Lesung [hieroglyphs] nicht gestattet. Man hat demnach in den Worten kaum irgendwelche wirkliche Verwandtschaft zu sehn, in der zugleich eine Theilung Aegyptens in zwei Reiche angedeutet waere, sondern nur einen Ehrentitel.

Es ist bekannt,[1] dass die Ptolemaeer hochgestellte Persoenlichkeiten in ihren Briefen als πατήρ und als ἀδελφός anredeten, ohne dass dies eine thatsächliche Verwandtschaft voraussetzte. Derselbe Gedanke wird hier vorliegen, nur dass die Anredeformel in die Titulatur selbst aufgenommen ist. Die Bezeichnung Koenigsvater und Koenigsbruder gewaehrt demnach in derartigen Titelreihen ebensowenig einen sicheren genealogischen Anhaltspunkt wie das haeufig auf Nichtver-

[1] *Corp. Inscr. Graec.* nr. 4896; *Macc.* I. 11, 31; Josephus, *Ant. Iud.* XIII, 4. 9; vgl. Letronne, *Rech. pour servir à l'hist. de l'Egypte*, p. 327; *Rec. d'Inscr.* I, p. 347 ff, 372; Lumbroso, *Rech. sur l'économie politique de l'Egypte*, p. 190.

wandte des Pharao übertragene Koenigssohn.[1] Die Memphitische Statue wird dementsprechend keine historischen Schlüsse gestatten, ist aber für das Titelwesen der beginnenden Ptolemaeerzeit von Bedeutung.

III. Es ist auffallend, wie selten in den aegyptischen Texten von der Paederastie die Rede ist, deren grosse Bedeutung für das Griechenthum kürzlich von Bethe[2] eingehend behandelt wurde. Die meist für Aegypten angeführten Stellen enthalten nicht die Feststellung einer nationalaegyptischen Sitte oder beziehen sich überhaupt nicht auf die fragliche Handlung. In den Worten des negativen Sündenbekenntnisses (Todtenbuch 125. 14): braucht *t'a* «Mann» nicht Objekt parallel zu *ḥem-t* «Weib» zu sein, sondern kann als nachgestellter Genitiv gelten. So haben es zeitweise jedenfalls die Aegypter selbst aufgefasst, denn ein thebanischer Text[3] giebt die Variante «das Weib eines Andern». Die weiter herangezogenen Worte des Papyrus Nes-Min sprechen nicht, wie man früher annahm von homosexuellem Verkehr, sondern von Masturbation.[4] Die dritte Stelle endlich in den Pyramidentexten[5] besagt, dass der verstorbene Pharao in Folge der Hülfe von Horus und Thot nicht der Gefahr ausgesetzt sei, von seinen Feinden

[1] Vgl. Wiedemann, *Aeg. Zeitschrift*, XXIII. S. 79 f. und zu der Unsicherheit der Bedeutung von Verwandtschaftsbezeichnungen in den aegyptischen Texten Gardiner, *Inscr. of Mes* p. 12; v. Bissing, *Rec. de trav. rel.* etc. XXVIII, S. 6 f.

[2] *Die dorische Knabenliebe* im Rhein. Mus. für klass. Philologie LXII S. 438—75; vgl. F. C. Forberg in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe des Antoninus Panormitanus, Hermaphroditus. Coburg 1824. S. 234 ff.

[3] bei Naville II. p. 298. Ad.

[4] E. A. W. Budge, *On the hieratic papyrus of Nesi-Amsu* in Archæologia LII p. 148, 168 (col. 26. 24, 28. 27); Proc. Soc. Bibl. Arch. IX p. 24; vgl. Wiedemann, Ein altaegyptischer Schoepfungsmythus S. 10 aus Der Urquell II S. 66.

[5] Pepi I. Z. 38; Mer-en-rā Z. 48; Tetá Z. 286.

paederastirt zu werden. Dieser Satz würde nur zeigen, dass man in dem Erdulden Müssen einer solchen Behandlung eine Schaendung sah und ausserdem nicht mit Sicherheit eine Verbreitung der Sache im Nilthale selbst erweisen. Es koennte sich um einen Missbrauch handeln, mit dem auswaertige Feinde die Aegypter bedrohten. In den Reliefs wird die Handlung nie dargestellt und die ziemlich zahlreichen glasierten Steingutfiguren, die sie vorführen, zeigen alle einen spaeten Styl, so dass ihre Verbreitung im Lande dem Einfluss griechischer Kolonisten zugeschrieben werden koennte.

Um so interessanter muss daher ein von Griffith[1] veroeffentlichter und übersetzter Papyrus aus der 12ten Dynastie erscheinen, welcher ein derartiges Thun in einem Goettermythus eine Rolle spielen laesst. Der Text enthaelt eine der Legenden, welche schildern sollen, wie Isis durch ihre List sich in den Besitz der verborgensten Kraefte anderer Gottheiten zu setzen wusste. Hierdurch ward sie «die Grosse der Zaubereien» als welche sie im alten Aegypten ungemein haeufig erscheint und noch in dem roemischen Isiskulte mit seinem starken magischen Einschlag auftritt. Ein bekannter Text zu Turin, dessen Bedeutung Lefébure erkannte und von dem er eine noch jetzt massgebende Uebersetzung gab,[2] berichtet wie sie von dem Sonnengotte Rā die Mittheilung seines geheimsten Namens erzwang. Der Kahun-Text schildert, wie sie auch Set zur Preisgabe seiner Kraft verführte.

Set hatte Horus zur Duldung einer homosexuellen Handlung aufgefordert, dieser weigerte sich und beklagte sich bei seiner Mutter Isis über die Zumuthung. Dieser Zug zeigt deutlich, dass man in einem solchen Thun nicht, wie in weiten Kreisen des alten Griechenthums, etwas mehr oder weniger Selbstverstaendliches sah. Die Duldung wird hier geradeso

---

[1] *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, pl. 3, p. 4.

[2] Pleyte und Rossi, *Papyrus de Turin*, pl. 131—8, 31, 77; die aeltere Litteratur bei Wiedemann, *Rel. of the ancient Egyptians*, p. 54 Der Text neuerdings auch bei Moeller, *Hieratische Lesestücke*, II, pl. 30—31.

wie in den Pyramidentexten als eine Herabwürdigung empfunden. Isis raeth trotzdem ihrem Sohne auf die Vorschlaege des Set einzugehn, sich aber von diesem zunaechst seine Kraft auszubedingen und dann sich in den Besitz von etwas Samen des Set zu setzen und ihr diesen zu bringen. Dabei solle er aber darauf achten dass die Sonne diesen nicht zu Gesicht bekomme.

Es ist mir nicht gelungen, sonstige Anspielungen auf diese eigenartige Mythe zu finden. Die kurze Angabe des Todtenbuches, cap. 17 Z. 26, welche sich bereits im thebanischen Texte vorfindet und derzufolge sich Horus der Hoden des Set bemaechtigte, bezieht sich auf eine andere Episode in dem Kampfe der beiden feindlichen Maechte. Ihrer gedenkt auch der Papyrus Ebers, pl. 2 Z. 3 ff., der Set damals einer Consultation in Heliopolis seine Heilung verdanken laesst.

Sehr bemerkenswerth ist die Warnung vor dem Sonnengotte. Sie haengt mit der weit verbreiteten Anschauung zusammen, dass das hereinbrechende Tageslicht den Zauber, der waehrend der Nacht die Obmacht besass, zu zerstoeren vermoege. Wir finden diese Vorstellung im Oriente in den Maerchen von 1001 Nacht, wo die Engel beim Anbruche der Morgenroethe feurige Sterne gegen die Geister schleudern und sie verbrennen. Ebenso tritt sie in den Deutschen Volkssagen auf, in denen die Geister beim ersten Sonnenstrahl oder beim ersten Hahnenschrei, der das neuerwachende Licht ankündigt, entweichen müssen. Unsere Stelle zeigt, dass ein entsprechender Glaube bereits im alten Nilthale bestand, wo er bei dem grossen Vertrauen, welches der Aegypter zu dem Tagesgestirn und seiner siegreichen Kraft über alle Gefahren und Maechte der Finsterniss besass, besonders nahe liegen musste.

A. Wiedemann.

Books on Egypt and Chaldæa Vol. XXV.

Wallis Budge — *The Liturgy of Funerary Offerings. The Egyptian texte with english Translations,* with 107 illustrations in the text. London, Kegan Paul Trench Trübner and C° 1909. Prix 6 shillings.

Voici que l'infatigable activité de M. Budge nous livre coup sur coup trois publications, trois recueils de textes égyptiens importants, présentés en ordre, avec les références et les illustrations indispensables. Le tout fait cinq nouveaux volumes à ajouter à cette collection des *Books on Egypt and Chaldæa,* dont l'éloge n'est plus à faire. Je regrette seulement qu'à ces volumes, parus à la fin de Décembre, l'éditeur ait mis le millésime de 1909, tandis qu'ils appartenaient réellement, au point de vue pratique, à la présente année 1910. Le premier de ces trois nouveaux répertoires est le plus bref — puisqu'il ne comporte qu'un seul volume, et est consacré à la liturgie des offrandes funéraires. L'étude de l'éminent conservateur du British Museum vient d'autant plus à propos qu'elle coïncide, comme date d'apparition, avec les questions que l'édition des «tables d'offrandes» du grand Catalogue du Caire remet précisément à l'ordre du jour en ce moment.

L'étude de M. Budge est conçue sur le plan qui lui est familier; un exposé général de doctrine (Ch. I) ouvre la matière, et résume une fois pour toutes les vues de l'auteur, la théorie et l'historique du sujet. Une seconde division (Ch. II, III, IV) examine successivement les cérémonies préparatoires, la descrip-

tion des offrandes mêmes, et l'intitulé de la liturgie. Les variantes ou exemples de textes notables constituent, comme d'habitude, une façon d'appendice. Le tout se termine par un de ces index copieux comme en possèdent tous les ouvrages de cette série.

Si la seconde partie de ce recueil est celle qui a la valeur pratique la plus considérable, la première est naturellement celle qui intéressera le plus les égyptologues; parce qu'elle résume l'opinion et les vues systématiques de l'auteur sur l'ensemble de la matière. Le chapitre I traite en effet une partie des problèmes les plus importants de la religion funéraire de l'Egypte: importance des dons faits aux morts, calendrier des offrandes au tombeau, constance merveilleuse du rituel funèbre à travers la durée historique, théorie des voyages des âmes, pour en arriver à la question, tant de fois débattue, de l'origine et du sens de la formule *Souton-Hotpou-Dou*. Quand une pareille série de questions telles est condensée par l'auteur en trente deux pages exactement, on n'attend pas que le critique qui rend compte du livre songe à faire autre chose qu'à analyser sans commentaires, et à signaler en passant cinq ou six détails remarquables par la portée ou par l'intérêt général de la thèse soutenue ou par la nouveauté du fait matériel signalé. Vouloir procéder autrement; vouloir, par exemple, prendre telle ou telle des propositions théoriques de cet exposé si compact, pour argumenter là-dessus serait rendre un mauvais service et à M. Budge et au lecteur. Après cet intitulé général, la comparaison des textes des Pyramides avec les principales variantes des *Mastaba* de Mariette amène M. B. à conclure à l'existence d'une «liste-type» des offrandes, dont les versions courantes sont des extraits accommodés à la place matériellement disponible au tombeau. Après avoir noté en route les mentions des calendriers funéraires, les renseignements ultérieurs des papyrus mortuaires, et conclu, par les versions saïtes, à l'inébranlable constance de la liturgie de l'offrande, M. B. essaie brièvement de reconstituer le progrès ésotérique de la pensée que revêt le rituel matériel: idée de donner aux morts pour en avoir soi-même un

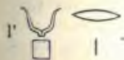
jour le bénéfice; idée de faire revenir les morts sur cette terre pour participer à l'offrande; voyages des morts en ce monde aux villes saintes...... L'offrande, le mot *hotpou* que la désigne, le sens primitif du mot amènent à la question du *souton dou hotpou*, au rôle de l'Anubis primitif, et à la difficile matière du sens de pirit-ar-khroou [hieroglyphs]. La bibliographie de ces derniers problèmes est brève, mais suffisante. Les conclusions, et les réserves manifestes de l'auteur sur ce point font ressortir une fois de plus l'extrême difficulté qu'il y a à pénétrer le sens primordial de tout ce formulaire.

Pour la seconde partie (du Chap. II au Chap. IV), je ne puis m'attacher à donner ici une analyse du corps même des cérémonies, offrandes, ou gestes liturgiques qui constituent ce long répertoire, et que l'auteur a divisé — un peu trop rigoureusement peut-être — en cent quatorze sections. Aussi bien le gros en est-il connu de longue date de chacun de nous. Les identifications ou tentatives d'identification des diverses substances offertes au mort ne présentent que peu de différences appréciables sur les résultats des travaux antérieurs. Et enfin, à partir de la section 39 jusqu'à la section 114 et dernière, le texte consiste à peu près uniquement dans la traduction pure et simple du rituel. Je me bornerai donc à deux courtes séries d'observations.

Les premières se rapportent à la rédaction même. J'aurais d'abord souhaité que les vignettes reproduisant chacun des actes du rituel fussent munies de leur indication d'origine. J'aurais surtout désiré, en second lieu, que la bibliographie du sujet fût traitée à part, et bien en évidence, au lieu d'être dispersée dans les notes, s'il s'agit de mémoires égyptologiques, ou condensée au milieu d'un des chapitres du début, à propos de l'[hieroglyphs]. Et sur ce point même, le groupement de M. B. ne m'est pas clair. Il a réuni les différentes versions du rituel de l'«ouverture de la bouche», mais sans indiquer assez nettement qu'il donnait

la la série documentaire spéciale de ce rituel, et non celle de la liturgie des offrandes. Le lecteur inexpérimenté ne saisira probablement pas la différence, et par cette confusion même, il se trouve que ni le répertoire de l' n'est complet, considéré en lui-même, ni celui des rituels d'offrandes. S'il s'agit du premier, M. B. aurait dû nous informer expressément qu'il ne considérait comme documents que les textes ou les figures munies de textes (Setoui 1er, Rekhmara, etc.), et qu'il n'y fait pas rentrer la série des tombes où l' est figuré avec de brèves annotations (je pourrais lui en citer une douzaine pour le moins dans la seule nécropole de Gournah, ni celles où il n'y a que des vignettes, Tombe de Monnu, etc.). Et cependant, quelques pages avant, il a cité comme pièces à l'appui de sa démonstration un certain nombre de scènes où figure l'ouverture de la bouche de la momie à la porte du tombeau.[1] Le tout aurait gagné, je crois, à être présenté d'affilée, sous forme d'un tableau, avec indication de classe (stèle, fresque, papyrus, sarcophage) de date, d'emplacement, et d'espèce (texte seul, figures seules, figures et textes). À ce premier tableau, et bien visiblement séparé, on en aurait voulu voir annexé un second, où le «rituel d'offrande» proprement dit aurait été catalogué sur un plan analogue, et auquel M. B. aurait annexé les principales références des listes d'offrandes des diverses époques. Non pas toutes, bien entendu — ce qui serait demander par définition la liste de tous les tombeaux égyptiens et d'une partie des sarcophages. Mais au moins les plus caractérisées, les plus complètes pour chacune des grandes

---

[1] Je me sers ici des termes consacrés «à la porte du tombeau» pour ne pas compliquer le sujet. J'espère démontrer dans un article qui va paraître en ce moment même dans les P. S. B. A., qu'en fait le monument figuré en ces scènes est le Tombeau abydénien d'Osiris, et que c'est sur la plateforme de ce Tombeau et non ailleurs que l'on accomplissait le rite de l' .

périodes, à Memphis, à Beni-Hassan, à Thèbes notamment, en somme des extraits, en majeure partie, des mastabas ou hypogées auxquels il se réfère en note au cours de son livre. Pur travail matériel, qu'il serait d'autant plus aise à l'auteur d'accomplir qu'il a dû certainement le faire pour son compte personnel avant d'éditer son livre, et qu'il suffisait, ou à peu près, de donner à l'impression la série de fiches qu'il a dû réunir. Je suis persuadé que le tout aurait rendu ce petit volume encore plus pratique à consulter et que la partie théorique aurait été rendue encore plus claire par cette facilité de contrôler le document direct. Ce sont là, chacun le voit, bien petites choses à corriger. Le succès de ces manuels techniques leur assure au reste, chacun à leur tour, une seconde édition. On saurait gré à M. B. de vouloir bien procéder à ces légers remaniements dans la prochaine.

Sur le fond même du livre, tout ce que je voudrais dire portera sur la partie qui va de la p. 32 à la p. 97. La division introduite entre la cérémonie 38 et la cérémonie 39 me semble un peu factice. Et à l'inverse, je me demande si réellement les cérémonies 1 à 8 doivent être regardées comme faisant partie de la liturgie *de l'offrande*. Remarquons qu'elles lui sont communes en ce cas avec l', et que cet lui-même est en somme formellement mentionné dans les cérémonies du *pash-khefa* et des deux (cérémonies 8 et 9). En sorte que j'inclinerais à voir les choses autrement, et à faire des neuf premières sections un abrégé de l' qui, dans un certain nombre de versions, s'insérait en tête de la liturgie d'offrandes comme un préliminaire indispensable, mais qui n'en faisait pas partie. Et allons plus avant dans le débat: il paraît de plus en plus difficile, pour les rituels de ce genre, de croire à l'existence de rituels types homogènes, ne transmettant intacts à travers les âges. Plus je les étudie, mieux ils m'apparaissent comme des combinaisons temporaires de rituels excessivement anciens, et à

l'origine excessivement spécialisés à un groupe d'actes et peut-être à une région. L'𓄋𓊪𓂋𓏤 formait une des classes de ces rituels, et tantôt on le célébrait au complet, comme en témoignent les versions avec figures à l'appui sur la muraille ou sur le cercueil ou les rédactions sur papyrus; tantôt on en condensait un abrégé que l'on célébrait à la collation de la première offrande, et que l'on a inséré plus tard en tête de la rédaction écrite de celle-ci. Cet 𓄋𓊪𓂋𓏤 lui-même était pour son compte aussi composite et de proportions aussi variables. Il y a les plus fortes apparences que la version ordinaire qui nous en est parvenue à divers exemplaires n'était qu'une compilation de variantes provinciales (ce qui explique, par exemple, les duplications et les incohérences apparentes de certaines séries (ex: pour la quintuple manière d'ouvrir la bouche avec des talismans différents). C'est ce que je dirai mieux très prochainement à propos du second des trois nouveaux ouvrages de M. Budge — celui qui est précisément consacré à ce rituel. Il est en tous cas manifeste — et Maspero l'a signalé jadis — que l'«ouverture de la bouche» avait son complément dans d'autres rituels non moins archaïques, qui avaient pour but l'ouverture des yeux (cf. § 35) celle du fondement, et, d'une façon générale, le jeu des divers organes du «double» du défunt. Ils n'ont laissé que des traces à l'époque historique. Mais des restes se retrouvent encore du rituel de l'habillement du mort, et de son équipement en parfums, bijoux, etc. On les retrouve dispersés à l'infini, soit dans le rituel divin des temples, (ex: version d'Abydos) qui en fut le prototype, soit dans les annotations des sarcophages antérieurs au nouvel empire, soit enfin dans la liturgie dite «de l'offrande» (cf. § 36 et surtout la version de Papi 2). Je ne puis traiter ici la thèse comme il conviendrait, et il m'a suffi de l'indiquer. Si elle est pleinement démontrable, le rituel de l'offrande apparaitrait en ce cas assez différent de ce que le montre ici M. B. Compilation

de plusieurs rituels provinciaux de la même extrême antiquité; mélange, à doses variables, du rituel d'offrande proprement dit et de trop rares débris d'anciens rituels relatifs à la parure, à la liberté des membres, à la vision des yeux; composition précédée ou non d'un *ouap-ro* entier et distinct, ou munie, comme exorde, d'un abrégé de cet *ouap-ro*, la version actuellement connue de nous du rituel d'offrande n'aurait rien d'un recueil canonique légué intact de la préhistoire à l'epoque romaine. Elle serait simplement un des types ordinaires, le plus fréquent, et si chacun des fragments en est de la plus indubitable antiquité extrême, on ne peut pas en dire autant des règles manifestement multiples et successives qui ont présidé à l'assemblage de ces fragments.

Deux points des théories générales de M. Budge intéresseront plus particulièrement l'historien des religions. D'abord des rapprochements curieux avec les pratiques funéraires des non-civilisés de l'Afrique moderne, ensuite une théorie de la divinisation de la substance des morts et des offrandes à eux faites, qui établirait, par la participation des vivants à leur consommation, le caractère communiel de l'offrande funéraire. Ces deux séries de l'argumentation demanderaient à être très sérieusement examinées. Tout ce que je me bornerai à dire sera à propos de la première. Toute l'argumentation de M. B., lorsqu'il veut expliquer (p. 55) la troisième cérémonie par des rapprochements avec les pratiques des Arou, les funérailles des chefs Luba ou celles de peuples Australiens repose en somme sur le sens primitif des mots «ce qui a découlé de toi» ou . Or il faut bien reconnaître que l'interprétation, pour ingénieux qu'elle soit, repose uniquement sur une hypothèse par comparaison, et que ni un contexte égyptien quelconque ni la moindre vignette explicative ne contiennent d'indice à l'appui de ses vues. Les passages tirés du Livre des Morts ne paraissent pas du tout convainquants. L'image de cette partie de la liturgie ne figure qu'une libation d'eau

additionnée de natron qui est, une fois de plus, l'œil d'Horus. M. B. répondra que sous cet éternel symbolisme si facile, se cache la survivance des coutumes primitives, dans leur réalisme macabre. Cela se peut, mais rien ne la prouve expressément. Et on pourrait tout aussi bien soutenir qu'il s'agit plus simplement d'un liquide magique vivificateur, destiné à rendre au mort la vigueur et l'élasticité de ses membres et à son cœur le rythme de ses battements.

Que je me trompe ou non sur ces questions secondaires — et M. B. verra en ces réserves mêmes une preuve de l'intérêt que j'ai pris à le lire — il est une question d'un plus haut intérêt, et c'est celle qui concerne l'époque à laquelle le gros de tout rituel a pris forme arrêtée en Egypte, et l'examen de tout ce qui peut en résulter, par voie de conséquence, pour la date de rédaction définitive du système eschatalogique de l'Egypte classique. Qu'il me soit donc permis d'ajouter à présent quelques mots seulement, à propos de la théorie générale du matériel et du rituel de l'offrande. Le hasard veut que l'excellent petit livre de M. Budge paraisse au moment où, à notre Université, j'achève d'exposer à mon cours public comment il ressort de l'examen comparé des mobiliers funéraires préhistoriques et des textes à vignettes des livres des morts de l'époque historique que l'essentiel des théories eschatologiques de l'Egypte était constitué au moins dès la période néolithique. La triple série 1°) des talismans, amulettes et objets divers déposés dans les plus anciennes sépultures 2°) des mêmes objets retrouvés, avec leur destination indiquée par les textes, dans les mobiliers funéraires réels ou simulés des tombes historiques 3°) des cérémonies ou péripéties funéraires relatées sur les stèles, les sarcophages ou dans les livres des morts sur papyrus à vignettes formait le gros de cette première année consacré à la démonstration matérielle. Je m'étais surtout attaché à relever à Diospolis Parva, à Neggadèh, à Abydos, à El Amrah, partout où c'était possible, des armes, des vases, des ustensiles ou des instruments de culte

qui fussent assez sembables à ceux que nous montrent plus tard, maniés et commentés par l'écriture, les recueils liturgiques égyptiens, pour qu'il fût possible de déclarer les premiers identiques aux seconds, et, par conséquent, de supposer *a priori* les croyances connexes identiques. Le tout, bien entendu, appuyé des séquences archéologiques nécessaires au contrôle.

Le matériel des objets préhistoriques trouvés et publiés dans les vingt dernières années, joint à celui des récentes publications des fouilles de Reimer à Naga-ed-deïr, avait formé la base documentaire, et j'y avais joint divers objets remarqués dans les collections des Musées. Au British Museum notamment, où le classement méthodique et les références des objets de vitrine sont aussi parfaits à tous égards qu'on peut le souhaiter d'un appareil muséographique, j'avais pu noter l'été dernier, plusieurs objets d'une évidence démonstrative saisissante, tels que le *posh-khefa* des scènes de l' existant dès la période néolithique en silex (n° 888 = 37,279),[1] ou différentes sortes d'armes ou d'amulettes de l'époque néolithique, que l'on retrouve à l'époque historique soit dans ce même rituel de l' (par exemple l'amulette qui reparaît dans les descriptions saïtes) soit dans les vignettes du Livre des morts, avec l'explication écrite de leur sens, de leur origine et de leur but. Une enquête portant sur une pareille série de faits religieux n'est pas de celles que l'on peut faire tenir en un enseignement d'une année, et je ne pense pas avoir terminé avant la fin de la prochaine année scolaire la partie théorique qui est la conséquence de ces premières constatations positives. Qu'il me soit permis dès l'instant et ici même de dire quelle autorité donne aux conclusions auxquelles j'aboutis pour ma part les constations que fait de son côté M. Budge, en ce qui con-

[1] Cf. Budge, *A guide to the third and fourth Egyptian Rooms* fig. de la page 58.

cerne une partie des matières que j'expose en ce moment même à mes auditeurs. Ceux d'entre eux qui liront cette analyse comprendront de suite l'importance qu'il y a à retrouver, dans le volume que voici, la mention formelle de plusieurs des objets que je leur signalais. Et quand M. B., dont chacun sait la formelle compétence sur ce point, dit expressément, «In the predynastic period men buried offerings of food, unguents, etc. with their dead, believing that, in some mysterious way, such material gifts would assist their relatives and friends to maintain their existence *in the other world*. When this custom first arose cannot be said, *but it was certainly general in the late neolithic period* . . . .» il formule exactement les conséquences auxquelles je parviens par une voie différente et avec d'autres instruments de recherche ou bien encore il déclare: «primitive Egyptians appear to have thought that inanimate things possessed spirits like human beings . . . . .» et c'est exactement à quoi mène l'examen du mobilier funéraire protodynastique dont la moitié n'aurait aucun sens, si on ne le supposait pourvu d'âmes ou d'«esprits» envoyés à la suite du défunt dans l'autre monde, tantôt par incantation et simples gestes, tantôt par bris volontaire. De pareilles coïncidences sur cette partie de mon travail ne sont pas seulement de nature à me donner confiance pour la suite, en me permettant de m'appuyer sur la haute autorité de l'auteur de cette *liturgy of funerary offerings*. À un point de vue infiniment plus intéressant, il est permis de supposer qu'une aussi exacte concordance dans des conclusions, qui partent de méthodes aussi distinctes, séries faits tout différents, et sans accord préconçu ne peut résulter que de la réalité effective des phénomènes religieux ainsi reconstitués par déduction. Si, comme je le crois fermement avec M. Budge, l'essentiel des croyances sur les destinées funéraires étant déjà à l'époque néolithique ce que nous trouvons à la période historique, les conséquences ultérieures de ces premières positions scientifiques se devinent aisément. D'ores et déjà, il apparaît nécessaire de réviser et de modifier une grande partie de tout ce que l'on en-

seigne aujourd'hui sur les plus anciennes croyances de la première Egypte. J'aurai assez indiqué le sens général de cette révision, quand j'aurai dit, par exemple, qu'il semble de moins en moins admissible que l'on ait jamais cru à la vie funéraire au tombeau, ni à l'époque primitive, ni à celle du mastaba memphite. On voit quelle modification doit subir l'interprétation des scènes, des statues et du mobilier funéraire des sépultures de toute cette période. Mais ce n'est pas à propos d'un volume qui ne traite qu'un seul point du rituel qu'il peut convenir d'insister davantage sur un tel ensemble de travaux. Je voudrais simplement avoir dit l'indispensable pour faire comprendre l'importance et l'intérêt de ce nouveau petit livre et quelle excellente contribution il apporte à la tâche si nécessaire qui vient d'être signalée.

George Foucart.



Books on Egypt and Chaldæa t. VI, VII, VIII. E. A. WALLIS BUDGE *The Book of the Dead*, an english translation of the chapters, hymns, etc. of the Theban Recensions, with introduction, notes, etc. Second Edition revised and enlarged, with twenty-two plates, and four hundred and twenty vignettes. 3 vol. petit 8°. CCVI et 734 pages. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and C° 1909. Prix: 15 sh.

La réédition de la version thébaine du Livre des Morts, que nous présente aujourd'hui M. BUDGE sera certainement bien accueillie. On se rappelle la faveur avec laquelle fut reçue la première, qui mettait enfin à portée des étudiants et du public lettré un recueil de textes jusqu'alors confiné dans les redoutables in-folios de l'égyptologie technique. C'est plutôt «nouvelle édition» et non «réédition» qu'il convient de dire, car les traductions n'ont pas été seulement révisées; nombre de notes additionnelles ont été judicieusement ajoutées, et l'illustration nécessaire copieusement répartie. Les quatre cent et quelques vignettes m'ont paru empruntées aux specimens caractéristiques, et présentent le commentaire le plus typique du texte égyptien, donné qu'une édition de ce type ne pouvait ni offrir les séries en couleurs, ni songer à dresser des tableaux de variantes. Trois frontispices en couleurs et dix neuf planches photographiques permettent d'ailleurs de se faire une excellente idée de la technique de ces livres, de la façon dont l'illustration était maniée, ou des spécimens successifs de la calligraphie de ces recueils. Aux chapitres de l'époque thébaine, l'auteur a incorporé seize chapitres de la recension saïte. Il a complété cet inventaire général des textes

funéraires en donnant à part — et comme un appendice — un chapitre tiré des textes des Pyramides, le livre de Nasi-Khonsou, le livre gréco-romain des «Respirations» et une suite de textes funéraires de la période romaine. Je n'ai pas à revenir sur les chapitres thébains nouveaux découverts depuis 1886, date de l'édition du grand *Todtenbuch* de NAVILLE, puisqu'ils figuraient déjà dans l'édition de 1897 de M. BUDGE, et je me bornerai, pour tout ce qui regarde la façon dont la composition matérielle de ce recueil a été entendue, à présenter deux courtes observations. Je crois d'abord que l'édition actuelle aurait pu garder le chapitre si intéressant sur la Magie qui figurait dans l'édition de 1897. En second lieu, on aimerait trouver ici une bibliographie, même réduite, des travaux publiés sur le Livre des Morts.

Il ne peut entrer dans le plan de ce compte rendu de signaler les points intéressants des traductions de 190 chapitres, sans parler des textes annexés. Encore moins d'entamer à ce propos des discussions sur les interprétations de textes propres à l'auteur, ou sur les traductions des passages douteux. Aussi bien, la partie la plus intéressante pour les égyptologues est-elle naturellement dans le compact petit traité préliminaire que l'auteur a dénommé *Introduction*, mais dont les 206 pages constituent réellement un petit volume indépendant. M. BUDGE y a résumé l'essentiel de ses théories ou ses vues sur la littérature funéraire des anciens Egyptiens. Et c'est de ce traité que je parlerai principalement, parce qu'il est en somme l'exposé des idées actuelles d'un des maîtres sur l'une des matières les plus importantes de l'égyptologie.

L'introduction se subdivise en trois parties de dimensions très inégales. La première (p. 17 à 53) est un résumé historique des origines et de la formation du Livre des Morts. La seconde (p. 53—84) a pour objet Osiris, dieu du jugement, l'idée de résurrection, d'immortalité, et l'examen de l'eschatologie egyptienne. La troisième (p. 84—206) donne la substance analytique des 190 chapitres des recensions thébaines chapitre par chapitre,

en tâchant d'expliquer pour chacun d'eux son but et le contenu essentiel du texte. C'est dans la première que M. BUDGE a donné le meilleur de sa longue pratique de la littérature funéraire, et qu'il a résumé, avec la clarté qui lui est propre, sa maniére de comprendre les éléments constitutifs et les modes d'agrégation divers qui ont fini par tirer, des milliers de formules primitives, quelque chose formant un livre, sinon homogène, au moins rédigé d'affilée.

Le lecteur remarquera, presqu'au début de cet exposé, une sorte d'hésitation qu'il aura peine à s'expliquer sur la question d'antiquité. M. BUDGE, si je l'ai bien compris, (p. XVIII—XIX) dit que tel qu'il nous apparaît, le Livre de la Mort suppose des idées et un système de sépulture que ne connaissaient pas les plus vieux habitants de l'Egypte. Et il se fonde, pour l'assurer, sur la différence manifeste que présente, avec les idées qui inspirent ce texte, le dispositif des milliers de sépultures préhistoriques publiées dans les quinze dernières années. Il en déduit que les croyances funéraires ont été profondément modifiées, soit par des emprunts volontaires à une religion du dehors, soit par la conquête étrangère. Réservons, si on le veut bien, la vérification même de cette assertion. Que des recherches personnelles m'aient mené à des conclusions toutes différentes; qu'il m'apparaisse de mieux en mieux, au contraire, que les objets des tombes préhistoriques correspondent et aux idées, et même à nombre de chapitres exacts du Livre des Morts historique, n'est pas la question à débattre pour l'instant. Le surprenant est que ce soit M. BUDGE qui ait ces réticences, alors que lui-même, dans les récents volumes de sa «Table d'offrande», signalait l'existence de faits aussi significatifs, par exemple, que la présence des instruments de l' dans les tombes préhistoriques. Or le rituel de l'ouverture de la bouche suppose nécessairement tout un groupe de croyances, et de données eschatologiques auxquelles correspondent une douzaine de chapitres du Livre des Morts. C'est dans

l'œuvre même de M. Budge que je pourrais pareillement, si je le voulais, relever à chaque instant les preuves, fournies et groupées par lui, que les amulettes, les talismans nécessaires au rite matériel des chapitres du Livre des Morts se retrouvent à l'époque préhistorique, menant par là à la conclusion nécessaire que les formules correspondantes, et par conséquent le texte même de ce Livre des Morts, (sinon écrit, à tout le moins déclamé si, comme je le pense, il est antérieur à l'écriture) existait dès ce temps en son intitulé essentiel. Le piquant est d'ailleurs de constater qu'ici même, et immédiatement après, (p. XIX—XXII) M. Budge apporte de nouveaux indices à l'appui de l'antiquité extrême du Livre; il montre l'unité, sous les divergences de mode de traiter les corps, du dispositif du tombeau et de l'«envoi» des objets ou substances du mobilier funéraire. Il signale, dès les origines, des traces de tentatives d'embaumement, ou tout au moins de préservation des corps. Or à chacune de ces constatations se rattache forcément un groupe de pratiques, et même de formules caractéristiques du Livre des Morts; et si la place me manque ici pour en fournir les preuves détaillées, le mécanisme d'une première démonstration, au moins grossière, est si matériellement clair que chacun pourra en faire la vérification immédiate. Il suffit de dresser d'un côté l'inventaire des objets des mobiliers funéraires préhistoriques et des talismans, armes, bijoux et lambeaux d'habillement mortuaire des sépultures de cette époque; puis, en regard, de dresser le catalogue des vignettes des Livres des Morts, des objets peints sur les sarcophages protothébains, et des rubriques «chapitre à prononcer sur *tel* objet». — Si rudimentaire que soit ce premier moyen d'enquête — et on devine qu'il existe d'autres preuves d'un maniement plus délicat et d'un ordre plus subtil — il fera ressortir avec évidence l'identité de matériel et, partant, celle de rituel et de croyances. L'absence de textes écrits à la période la plus ancienne n'est pas une objection sérieuse, et je n'ai pas la peine de le montrer, puisque M. Budge expose lui-même excellemment (p. XXII) comment la

partie orale du rituel nécessaire a dû être fixée dès le début, même si elle n'était encore que transmise oralement, à défaut d'écriture. Et lui qui a étudié fréquemment les religions des non-civilisés de l'Afrique moderne, aurait pu noter, à ce propos, la constance et le fixité de certains chants magiques qui accompagnent la mort et la mise au tombeau chez les peuples du Congo, où l'écriture est inconnue.

Qu'arrive-t-il, en fin de compte? que M. Budge nous dira textuellement (p. XXII—XXIII) «quoique nous ne puissions pas regarder une collection de prières funéraires de ce genre comme la plus vieille recension du Livre de la Mort, il n'y a guère de doute que nombre des formules trouvées dans la recension héliopolitaine de ce livre .... ne datent d'une période prédynastique très ancienne»; ce qu'il achève d'établir par le tableau que devait présenter le monde physique égyptien d'où sont inspirées tant de chapitres, ou tant de détails matériels des chapitres des textes du Livre: serpents, monstres, fourrés de roseaux, etc. Il montre ensuite combien les croyances religieuses prédynastiques ont un caractère essentiellement africain et local. M. Budge en arriverait donc à conclure à l'encontre de ses prémisses. Et bien entendu, il ne se met pas en contradiction à ce point avec lui-même. S'il rattache le prédynastique religieux au reste de l'histoire du Livre des Morts, c'est qu'il introduit entre la civilisation «primitive» et la «prédynastique» une influence venue de l'Est (sans décider si elle est ou non sémitique), à laquelle il attribue l'apport du métal et de l'écriture dans la vallée du Nil, et avec ces perfectionnements de civilisation matérielle, un certain nombre de données religieuses, de coutumes funéraires et de textes correspondants.

Voici donc, bon gré mal gré, l'auteur obligé de trancher le problème des origines de l'Egypte, à propos de la question de l'origine du Livre des Morts. Les preuves de l'arrivée des conquérants, M. Budge pense les trouver dans le nombre croissant des vases de pierre, la diminution des objets de silex, et l'apparition des objets en bronze. Mais comment n'a-t-il pas remarqué

qu'il y a les meilleurs témoignages d'une «évolution», et non d'une «révolution» dans les faits mêmes qu'il cite? En somme, c'est le développement graduel du matériel de vases en pierre qui se continue, sans secousses et sans intrusions étrangères, et la diminution du silex est justement en proportion de l'extension du métal. S'il n'y avait eu que le nombre relatif des vases de pierre comme criterium, ou bien les modes de conservation successifs des corps, je suis convaincu que jamais M. BUDGE n'aurait pensé à voir une intrusion brusque d'éléments étrangers dans les coutumes égyptiennes. Il aurait suivi, sans se troubler, les séries de Neggadèh et de Diospolis, et aurait établi la séquence ininterrompue qui l'aurait mené à Naga-ed-Dêrr, en constatant la croissance régulière et la diminution non moins régulière de certaines séries archéologiques. Si quelque chose lui a semblé déceler l'arrivée d'une race étrangère, ç'a donc été, en fin de compte, l'apparition du métal. Ces étrangers, M. BUDGE ne veut pas décider s'ils sont sémites ou sumériens (p. XXIV), mais ils viennent en tous cas «de l'Orient», mais ils ont apporté le métal, et sur ce dernier point l'auteur insistera à trois reprises. L'écriture et peut-être l'art de mouler la brique viendraient aussi de ces mêmes conquérants; mais M. Budge n'insiste pas sur ces deux derniers points, et il a raison. Il sait qu'ils sont contestés, et qu'en ce qui concerne l'écriture, nombreux sont les égyptologues qui la déclarent d'origine incontestablement nilotique en tous ses éléments. Restons donc avec lui sur la question du métal. Je suppose que c'est du bronze seul qu'il faut parler ici, car la question du fer semble de mieux en mieux résolue en faveur d'une origine africaine (cf. WALDEMAR BEEK, *Z. f. Ethnol.* 1907, p. 68 et F. VON LUSCHANN, *Afrikanische Eisentechnik*, ibid. t. XL fasc. 6 et XLI fasc. 1). C'est donc sur la question de l'origine du bronze que l'on attendait, sinon une démonstration complète, au moins un faisceau de preuves solides. Car si toute la question de l'origine des textes funéraires repose sur un changement décisif de la composition des mobiliers funéraires; si ce changement consiste essentiellement

dans la présence du métal; et si le métal suppose forcément une nouvelle race, tout l'ajustement décisif des preuves en vient à reposer sur le bien fondé de la troisième proposition. On pensait donc trouver citée l'opinion d'un égyptologue, d'un assyriologue, d'un ethnographe, enfin d'un homme de science. Et on trouve, en fait de bibliographie ..... DE MORGAN et son «ethnographie préhistorique»! C'est comme si on voulait faire l'histoire d'Egypte avec ses trop curieuses «Origines de l'Egypte». On pourrait tout aussi bien décider demain que l'usage du bronze est venu du Soudan, parce qu'il y a là haut des mines de cuivre. Mais ce n'est pas tout: l'usage du métal supposé venu de l'étranger ne fait pas disparaître le moins du monde toute une série d'usages qu'il faut bien reconnaître plus anciens. En sorte que la principal changement apporté par les nouveaux venus supposés serait un changement de matière employée, beaucoup plus que des formes usitées dans les tombeaux, et *a fortiori* des idées funéraires.

Tout cela est si vrai que M. BUDGE, très habilement, prévient de lui-même les objections, en admettant la fusion par les mariages entre conquérants et habitants anciens (p. XXV), avec tout ce que cette fusion entraîne implicitement de mélanges d'idées religieuses et de pratiques matérielles. Et le tout est présenté avec assez d'art pour que les déductions ultérieures apparaissent pour ainsi dire inévitables, et avec une apparente clarté qui explique tout le mieux du monde.

Si j'ai insisté sur ce point, c'est parce qu'il est, on le voit aisément, d'une importance capitale pour l'intelligence de la religion égyptienne en général Toutes les positions de début doivent être modifiées, si nous admettons qu'il s'est introduit dans la religion de l'Egypte, avant l'histoire «dynastique», des civilisations étrangères. On admettra qu'il est indispensable, pour la période dite protohistorique, de rattacher très solidement les centaines de figures de petits objets d'Hieraconpolis, de Neggadèh et des Temples Funéraires thinites d'Abydos au rituel du couronnement héliopolitain, tel que le donnent les Textes des Pyramides, les bas-

reliefs des Temples ou les inscriptions historiques de l'époque classique. Et ce faisant, on établit une fois pour toutes l'admirable constance du rituel royal, en même temps que l'on démontre l'extraordinaire antiquité de tout l'appareil. Il est non moins indispensable de rattacher l'histoire de la tombe néolithique d'Egypte à celle des nécropoles protohistoriques, et pour les mêmes raisons. Si là, les monuments royaux ou princiers nous manquent, nous devons chercher à établir la constance invariable et le caractère national par les monuments privés. Et on peut y arriver.

Mais revenons à l'exposé de cette Introduction. Du mélange des deux civilisations — qu'attesteraient ces notables changements matériels dans la tombe et dans le traitement des corps dont j'ai parlé plus haut — seraient sorties graduellement des vues nouvelles sur l'eschatologie, et notamment le thème de la résurrection osirienne. C'est à ce moment que se placerait l'apparition de la rédaction du principal des chapitres, dits plus tard «Livres de la Mort» en leur ensemble.

On voit comment la question est déplacée dans la séquence historique, mais reste toute entière quant au fond. Envisagée sous cette nouvelle position, elle revient toujours à l'examen de deux ordres de faits; d'abord à contrôler si, véritablement, il y a bien eu ce changement radical dans les mobiliers funéraires, et s'il y a de telles différences entre les tombes primitives et celles dites «prédynastiques»; ensuite à examiner si la thèse de la résurrection osirienne constitue un système si différent des croyances archaïques qu'il faille en déduire qu'il ait été apporté par une autre race. Rien de ce que je puis connaître de relatif à cette double enquête ne me semble justifier pareille nécessité d'une intervention étrangère. Ainsi que je l'ai dit plus haut, la première question est une affaire d'inventaire, consistant à lever les listes d'objets dans les tombes les plus anciennes pour les comparer aux mobiliers des «prédynastiques». Il m'a semblé jusqu'ici que toutes les différences signalées par M. Budge pouvaient s'expliquer, sans entraîner la nécessité de supposer d'autres

croyances; qu'elles se justifiaient surtout par des raisons de civilisation matérielle; que quelques objets supposaient bien à la vérité, des pratiques ou des croyances de détail disparues à l'époque historique. Mais ce serait, en pareil cas, constater une diminution graduelle, dans les applications de détail, du nombre des pratiques primitives, et non point du tout supposer un bloc de croyances primitives différentes, par définition, de la masse des concepts du Livre des Morts historique. Et justement on pourra remarquer que M. Budge est le premier à noter (p. XXIX) que la race étrangère qu'il suppose «n'arriva jamais pleinement à décider les indigènes à abandonner nombre de leurs notions grossières». Que si maintenant on passe à l'origine de la doctrine osirienne, il est hors de doute assurément que la résurrection et l'immortalité «comme Osiris» décèlent des spéculations et des réflexions d'un ordre infiniment plus relevé que les croyances primitives. On peut même dire qu'aucun des artifices, aucun des maquillages des versions historiques du Livre des Morts n'est arrivé à dissimuler l'opposition apparente qui existe entre certaines données des chapitres à caractère osirien, et les textes qui appartiennent à la plus ancienne donnée sur la seconde vie. Mais s'ensuit-il nécessairement que les premiers soient d'une origine ethnique différente de celle des seconds? Je l'ai cru longtemps; je ne le crois plus. L'Osiris des Morts, ancêtre et prototype des Rois défunts, comme l'Osiris vivant est l'ancêtre et le prototype des rois vivants sur cette terre, peut n'avoir pris sa forme définitive qu'à l'époque immédiatement «prédynastique» ou «préthinite». La théologie d'Héliopolis peut avoir mis tout ce temps là à parachever le dessin de sa physionomie essentielle. Mais ni son couronnement, ni son règne, ni sa mort, ni son appareil funèbre, ni les conditions de sa survie ne contiennent cependant des éléments tels qu'ils supposent, en saine logique, l'intervention obligatoire d'une religion apportées au dehors, pas plus que les conditions imposées à ses fidèles pour gagner l'autre vie. Tout cela était en germe dans les croyances religieuses

«grossières et barbares» que l'on veut leur opposer, et qu'il faut bien reconnaître, celles-là, pour être d'essence indigène. Bien examiné, le système osirien est le terme où aboutit un immense travail, qui a pu demander un temps infini, et dont l'élaboration de la monarchie dite «dynastique» a peut-être achevé la mise au point. En sorte que cette opposition, à première vue si flagrante, entre les données osiriennes du Livre des Morts et les non-osiriennes, s'expliquerait mieux en admettant que la doctrine osirienne, développée à part, et poussée plus loin que les autres données, *mais de même origine qu'elle,* serait venue se juxtaposer dans la compilation totale seulement après avoir constitué, pendant longtemps, une série d'écrits spéciaux, réservés soit à certains individus (chefs, ou princes, ou initiés de «sociétés secrètes» du genre des sociétés secrètes de l'Afrique), soit à certains districts de la vallée du Nil, par exemple à ceux du Nord.

C'est ce qui se manifesterait par la rédaction des Pyramides. Au reste, il existe un moyen nouveau d'apprécier les choses, et si l'instrument est encore imparfait, il est déjà maniable. J'entends parler des textes antérieurs au Nouvel Empire, sur lesquels j'aurai avant peu d'ailleurs l'occasion de revenir. La confusion avec les dieux qui président au sejour des morts; la façon de les imiter — et je prends ce mot dans le sens le plus large — offrent avec le concept osirien postérieur des similitudes évidentes, au moins à ce qu'il m'a semblé. Si un examen plus approfondi vient à confirmer cette impression, Osiris apparaîtra de mieux en mieux, en son rôle funéraire, comme le produit complexe et ultime des différents dieux des morts nationaux; tout comme en son rôle de premier roi d'Egypte, il devient le type achevé du Souverain de la vallée du Nil, dont le costume, le sacre, l'étiquette de cour résument les mœurs et coutumes des principautés antérieures à l'unité politique de la nation.

Voilà quelques-unes des observations que suggèrent, à première lecture, les débuts de l'Introduction. L'analyse complète de la suite de cet historique du Livre des Morts nous entraîne-

rait beaucoup trop loin, s'il fallait examiner, une par une, des théories qui touchent à chaque instant aux questions fondamentales de la religion égyptienne. J'essaierai seulement de donner une idée du tout, en choisissant deux ou trois points saillants de cet exposé si compact.

La suite des prolégomènes en est l'application prévue et logique. M. BUDGE expose, avec son autorité et sa longue expérience, (p. XXXI ff.) la série des modes de formation, d'où est sorti progressivement la rédaction du Livre des Morts proprement dit; il signale l'importance des additions, des gloses, des commentaires, des répétitions, des versions doubles ou triples, l'apparition de la rubrique (celle-ci gagnerait toutefois à être mise plus nettement en vue, et on aimerait à en voir mieux ressortir le caractère quelquefois si artificiel), l'introduction et l'importance croissante de la vignette, etc. La correspondance matérielle entre la formule et un talisman, amulette, ou figure magique qui lui sert de «support», est fort bien mise en évidence par la série des chapitres signalés comme exemples; mais ici encore il m'a semblé que M. BUDGE aurait pu affirmer que ce n'était pas un cas seulement fréquent, mais aussi nécessaire qu'universel. *Tous* les chapitres, ou plutôt toutes les formules magiques du Livre des Morts (hymnes ou litanies mis à part) n'ont eu de valeur que s'ils étaient déclamés ou chantés sur des objets peints, dessinés ou façonnés en ronde bosse (la figure réelle ou modelée étant probablement de règle au début). Ce caractère impératif de la donnée magique primitive serait ressorti avec plus de force encore, si M. BUDGE avait cité les rubriques du genre de celles que SCHAK-SHAKENBURG a réunies dans son *Buch von den zwei Wegen;* les chapitres à dire «sur une vache en bois» ou «sur un bracelet de sept brins etc.», et tant d'autres qui auraient achevé l'évidence de la démonstration. La série des mentions «à dire sur» donnée par M. BUDGE gagnerait donc beaucoup à être augmentée et fortifiée par ces exemples et tous les autres de ce genre qu'il lui serait possible de réunir. Le cas des chapitres des Livres des Morts apparaîtrait

ainsi non plus à part, mais rattaché à une grande donnée universelle de la religion égyptienne, et applicable non plus seulement aux morts, mais aux vivants, aux dieux, aux rois, au temple et à la tombe, bref à l'ensemble du culte et des croyances. Ce ne serait pas seulement les théories connexes sur la voix et la mélopée ainsi reliées, elles aussi nécessairement, au reste des pratiques religieuses, et leur explication contrôlée et rendue plus évidente par ce rattachement de la littérature des morts au reste du rituel. La théorie toute entière de la nature des croyances sur la seconde existence apparaîtrait par surcroît encore mieux comme une des applications particulières d'un grand système d'ensemble, et l'on verrait plus clairement comment les premières idées des égyptiens sur l'au-delà se sont formées de telle et de telle façon, et comment elles ne pouvaient se former différemment.

Le livre ainsi supposé constitué à ses débuts, M. BUDGE en partage l'évolution totale en quatre périodes principales: période héliopolitaine, thébaine, saïte et gréco-romaine. Le tout fait un abrégé des plus clairs et des plus nourris d'observations importantes et de faits essentiels. Je ne formulerai de réserves qu'en ce qui a trait à la première. M. BUDGE la fait précéder (et bien entendu avec les restrictions convenables) d'un examen hypothétique de ce qui s'est passé de la première à la cinquième Dynastie. Et sur quelques points je n'ai pas la même confiance que lui. Ainsi pour tout ce qui lui paraît constituer des arguments en faveur de la haute antiquité de tel ou tel chapitre, je regarderais plutôt comme un indice défavorable les assertions égyptiennes qui les attribuaient à des rois tels que Semti ou Mycerinus (p. XXXIV). En revanche on trouvera là d'excellentes et nouvelles manières de prouver l'ancienneté, par la titulature ou les figures des monuments thinites, ou par l'existence de fonctions ou de rites du même temps, qui supposent l'existence nécessaire de nombre de chapitres correspondants du Livre des Morts. Mais le point le plus important de cette partie d'Introduction est la détermination de ce qu'il convient au juste d'appeler la «recen-

on héliopolitaine». M. BUDGE y fait entrer d'abord les textes des Pyramides. Ensuite, il considère comme une suite et une dépendance de cette recension tous les textes des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire (p. XXXIX). Je dirai très prochainement ce que je crois avoir constaté personnellement pour les textes protothébains considérés isolément. Tenons nous en pour l'instant à ce qu'en dit ici M. BUDGE, au point de vue de leur ordre historique d'insertion dans la littérature funéraire. Son exposé revient, en somme, à considérer les textes des Pyramides et les Livres des Morts protothébains comme les diverses portions d'un même amas de textes funéraires, de même âge, de même valeur, de même provenance et de même but; et la version thébaine en serait un jour le produit remanié et unifié. Je sais que la majorité des égyptologues, et notamment LACAU, sont du même avis. Il m'est cependant de moins en moins possible d'agréer à cette thèse. Non seulement elle aboutit à des antinomies véritables, mais l'ériger en axiôme définitif compliquera désespérément une question d'origine, déjà bien assez compliquée par elle-même. Je ne puis m'expliquer là-dessus avec le détail des preuves nécessaires, et je me borne à rappeler que j'ai signalé jadis, et à deux reprises (*Sphinx* t. X p. 223 ff. et *Notice* p. 8), comment je croyais trouver l'origine du gros du rituel des Pyramides dans l'imitation du couronnement et du sacre des Pharaons vivants à Héliopolis. Le temps m'a toujours manqué pour poursuivre l'exposition d'une thèse dont j'avais seulement esquissé une démonstration détaillée, à titre de spécimen, à propos des chapitres relatifs à la barque mādit. L'annonce, faite l'an dernier, de la publication de la tombe thébaine de Monna, que trop de circonstances imprévues m'ont obligé de différer depuis un an, m'a été une occasion de revenir sur un nouveau détail à l'appui de cette même démonstration. Sans pouvoir, cette fois là non plus, en présenter à loisir la justification, j'ai au moins résumé l'essentiel, en quelques lignes, dont voici la substance: les scènes thébaines privées dites «mystères» sont des extraits illustrés d'un grand

rituel royal; ce rituel royal paraît un abrégé thébain de ce qui se célébrait à Abydos, à Memphis, à Héliopolis pour le couronnement du Roi, au moment de son sacre de Roi des Morts; et le tout serait une imitation, là aussi, du couronnement du Pharaon comme Roi des vivants. Ces tableaux seraient donc finalement des illustrations du rituel partiellement connu de nous aujourd'hui par la version des Pyramides. Il se trouve qu'au moment où j'y comptais le moins, des bas-reliefs trouvés par Petrie à Memphis, et dont je rendrai bientôt compte, viennent apporter à cette reconstruction souvent délicate des arguments nouveaux. On conçoit la place et le temps qu'il me faudrait aujourd'hui, si j'entreprenais de discuter à fond la manière de voir de M. Budge. Je demanderai seulement comment, si la thèse du but et de l'origine commune des deux compilations était admise, c'est-à-dire si textes des Pyramides et textes protothébains provenaient du même fond, on pourrait expliquer la disparition des textes des Pyramides lors de la recension thébaine. Il faudrait alors admettre qu'ils sont disparu comme étant les plus archaïques, les moins en harmonie avec l'affinement des croyances; en pareil cas les chapitres, proprement dits «du Livre des Morts» des sarcophages des Dyn. X, XI et XIIe seraient d'âge plus récent, se seraient superposés aux chapitres des Pyramides entre les Dyn. VI et XII; un tel système expliquerait pourquoi ils ont laissé une plus grande partie de leur matière dans le texte de la XVIIIe Dynastie. Cette explication paraît malheureusement difficile à soutenir. Il suffit de comparer la grossièreté ou la naïveté magique de nombre de ces chapitres protothébains à la majorité des formules dites des Pyramides pour se convaincre que celles-ci n'ont pu vraisemblablement précéder ceux-là, du moment que l'on persiste à voir dans le tout un amas de formules ayant eu dès le début la même nature et la même destination. D'autre part si, prenant l'explication inverse, nous admettons que les chapitres trouvés sur les sarcophages sont les plus anciens, comment sont-ils absents des exemplaires des Pyramides royales, pour reparaître sur les sarcophages après la VIe Dyn.

et finalement se maintenir dans ceux de la XVIIIe en grande partie, alors que les textes des Pyramides en sont à peu près exclus? Ce n'est là qu'une des moindres difficultés, et le caractère nettement stellaire et céleste des textes des Pyramides, la mythologie raffinée qu'ils supposent, l'existence manifeste chez eux de systèmes cosmogoniques développés sont en opposition éclatante avec les données eschatalogiques et avec la géographie d'outre tombe du Livre de la Mort à l'époque thébaine, et bien plus encore avec les données de la période protothébaine sur ces deux points. On le voit assez bien en prenant, par exemple, les textes de Babeï à Dendérah, ou ceux de Masahiti à Syout pour les données relatives au premier, et pour le second dans le *Zweiwege*, ou dans toute la série des cercueils d'El Bersheh. C'est ce que l'on peut voir en rangeant en deux classes, par tableaux comparatifs, les chapitres de ces cercueils qui copient la version des Pyramides, et les chapitres proprement dits du Livre des Morts. Je sais que M. Budge a pressenti lui-même ces difficultés par instants, qu'il a cherché à en attenuer la portée par des remarques incidentes. Elles n'enlèvent rien des obstacles principaux. Et mieux on examinera ces textes, plus, j'en suis persuadé, on arrivera à une conviction différente. Celle que je crois entrevoir n'est pas encore au point, il s'en faut, et je ne la présente ici que comme tout à fait provisoire: le rituel local du sacre d'Héliopolis, œuvre savante de théologien, porté à son plus haut degré par l'arrivée au pouvoir de la dynastie héliopolitaine (V^e), paraît avoir été emprunté graduellement, à ce moment là, par les particuliers, et ajouté au recueil, beaucoup plus ancien et beaucoup plus grossier, des formules ordinaires du Livre des Morts. Ces dernières formules, bien entendu, avaient constitué elles mêmes, antérieurement, et dans la préhistoire, des recueils magiques réservés par définition aux chefs, à leurs parents ou compagnons, et peut-être aux initiés de certains groupements analogues au *nkimba* congolais. Pour la plupart, leur antiquité remontait aux premiers jours de l'Egypte, comme l'atteste le niveau de la mythologie,

les listes et les attributions de sa démonologie, et l'eschatologie qui les caractèrisent. En sorte que si les textes des Pyramides sont préhistoriques, ainsi que le prouvent, et la grammaire et les indices géographiques, les chapitres du Livre des Morts, eux, sont les restes d'une époque plus reculée encore dans le passé.

L'avenir se chargera de montrer ce qu'il y a de justifié dans cette manière de voir. En tous les cas, si M. BUDGE — d'accord sur ce point, d'ailleurs avec la majorité de l'école — a vu dans les textes des Pyramides une des versions primitives du Livre de la Mort ordinaire, il était en cela assez logique avec ce qu'il avait dit précédemment. Du moment qu'il admettait une rupture dans l'évolution historique des croyances religieuses de la Vallée du Nil, et qu'il séparait les concepts «primitifs» des «protodynastiques», ou «prédynastiques», en intercalant une influence étrangère, les choses ne devaient s'expliquer pour lui que présentées de cette manière. Les textes des Pyramides remontant en effet, et ce du consentement universel, au moins à la période dite prédynastique, il n'y avait plus de place pour loger plus en arrière dans l'histoire les chapitres du Livre des Morts protothébains. Et cependant l'évidence du caractère primitif de certains chapitres du Livre des Morts est telle qu'un savant de l'érudition de M. BUDGE ne pouvait s'y tromper. En sorte qu'il a été obligé, en plusieurs occasions, de corriger lui-même ce que ses propositions avaient d'exigences parfois trop difficiles à maintenir; et il a dû, à mainte reprise, admettre la survivance de données de la religion primitive, qui auraient persisté dans la religion venue avec la prétendue nouvelle race.

Tel est un des problèmes que soulève l'historique du Livre des Morts; je n'ai voulu que montrer combien la formation de ces textes était moins simple qu'on ne le croit trop souvent, et les difficultés que je viens de signaler sont encore parmi les moindres. Je laisserai de côté la suite de cette longue introduction, et les chapitres consacrés à l'histoire d'Osiris, tout aussi

bien que l'analyse des CXC chapitres qui précède la traduction d'affilée de l'ensemble du Livre. On devine qu'une pareille analyse nous mènerait à examiner à ce propos toute une série de nouvelles thèses religieuses présentées par M. Budge. Ce qui a été dit plus haut (p. 61) à propos d'Osiris laisse deviner sur combien de points je me trouverais nécessairement en désaccord, et quel long exposé serait indispensable. J'aurai occasion d'y revenir sous peu à propos d'un autre de ses ouvrages. Il n'est que juste d'y signaler toutefois, dès aujourd'hui, cette clarté d'exposition et cette abondance de références précises qui soutiennent toujours si constamment les exposés dogmatiques et les thèses générales de l'éminent égyptologue. J'aimerais donc mieux terminer la présente analyse en m'en tenant à cette question de la formation et des origines des livres funéraires. Il me semble que si l'on veut bien admettre, même sous bénéfice d'inventaire, que les textes des Pyramides ne représentent pas la version la plus ancienne, ni même une partie de cette version, l'économie et le mode de formation de la recension thébaine deviennent plus clairs, et que rien ne le prouverait mieux, en pareil cas, que l'étude et la publication d'ensemble des textes antérieurs au Nouvel Empire, dégagés des chapitres empruntés aux Pyramides. Comment M. Budge serait précisément le savant le mieux qualifié pour mener à bien cette étude, et la présenter en un nouveau volume au grand public, c'est ce que je voudrais dire prochainement.

Remercions le pour l'instant d'avoir su aussi bien résumer et mettre à la portée de chacun une matière aussi difficile. Elle suppose, avant d'être exposée en ce bon ordre, la connaissance d'une prodigieuse quantité de faits soigneusement classés, et l'expérience la plus avertie de la littérature funéraire des Egyptiens.

George Foucart.

Books on Egypt and Chaldæa.

The Book of opening the Mouth. The Egyptian texts with English translations by E. A. WALLIS BUDGE. 2 vol. petit 8° t. I: VIII 246 p, with 1 plate and 56 illustrations in the text, t. 2: 228 p. with. 43 illustrations. London: Kegan Paul, Trench Trübner and C° 1909. Prix: 12 sh. les deux volumes.

On sait à quel public s'adresse la série des «livres sur l'Egypte et la Chaldée», et quel puissant instrument elle a été pour la vulgarisation de l'égyptologie — j'entends le mot vulgarisation au meilleur sens. De plus en plus nombreux en Angleterre et aux Etats-Unis, ce public ne se contente plus aujourd'hui des traités ou des exposés d'ensemble que peuvent lui offrir les égyptologues, et l'évolution que l'on constate un peu partout à cet égard est édifiante. Le lecteur demande maintenant d'être mis à même d'apprécier et de vérifier les documents dans la mesure du possible. Il réclame, mis à sa portée, des recueils où lui soient présentées les traductions des textes sur lesquels les maîtres ont édifié les théories de leur enseignement, et, si possible, en regard, les textes eux-mêmes. Bref, il veut arriver à se faire une opinion par lui-même. Il y a là une phase de l'égyptologie intéressante à signaler ici-même, parce qu'elle se manifeste beaucoup plus clairement qu'ailleurs dans le monde anglo-saxon.

À côté des grands recueils religieux comme le Livre de la Mort ou les Livres des Enfers, un des rituels qu'il était le plus important d'éditer en cet esprit était assurément celui qui se rapporte aux cérémonies de l'«ouverture de la bouche», plus

curieux et plus caractéristique encore de l'ancienne Egypte que le rituel de l'offrande funéraire. Les volumes qui en contiennent les diverses versions publiées jusqu'ici étaient peu accessibles, par leur format ou leur prix; et au public spécial, dont je viens de parler, on peut difficilement demander l'acquisition — ou même le maniement — d'ouvrages comme le *Grabpalast* de Dümichen, le *Tombeau de Seti* de Lefébure, le *Rekhmara* de Virey, le *Libro dei Funerale* de Schiaparelli; et je ne cite là que les plus indispensables. Ajouterai-je que trop souvent la traduction du texte égyptien était absente? En fait, si l' , son sens, son rituel étaient forcément cités dans tous les manuels d'égyptologie, ce n'était jamais que d'un façon trop sommaire, trop incomplète, et, en tous cas, sans la possibilité pour le lecteur de contrôler par la lecture des textes le bien fondé de ce qu'on lui en disait. C'est donc une nécessaire et excellente besogne que M. Budge a faite là, en mettant enfin à la portée de tous une traduction d'affilée, et en la faisant suivre, avec texte hiéroglyphique en regard, de trois des plus grosses versions du rituel de l'«Ouap-Ro». Il a pensé nécessaire de faire précéder le tout d'un exposé théorique d'ensemble, où il résumerait ses vues sur les origines, l'historique et la signification de ce rituel si important. Sans insister sur tant d'avantages pratiques, je tiens pourtant à renouveler aux éditeurs français l'observation que me suggère cette collection anglaise des *Books on Egypt and Chaldæa.* Quand se décideront-ils à publier en français des répertoires conçus sur ce modèle? En voyant les services que rendent à la diffusion de l'égyptologie ces petits volumes clairs, pratiques, maniables, et bon marché, on déplore les errements où l'on persiste en France, où il semble que tout ce qui touche aux textes égyptiens doit rester confiné dans de gros volumes d'aspect technique redoutable, et de prix plus redoutable encore. Il paraît qu'il n'est pas élégant, quand on parle de science, de signaler ces questions de prix et de format. C'est très possible, mais il faut bien pourtant s'entendre,

et ceux de mes confrères qui professent dans les Universités m'approuveront peut-être d'aborder ce côté pratique de la question. Veut-on, oui ou non, que nos étudiants et nos auditeurs prennent le goût des choses égyptiennes? veut-on que l'égyptologie se répande et tienne de mieux en mieux la place qui lui revient dans la culture française générale? Alors, cessons de l'enfermer dans des livres dont on ne peut décemment demander l'acquisition qu'à des professionnels. J'en parle en connaissance de cause, pour m'être heurté à cet obstacle depuis onze ans d'enseignement de Faculté. À l'heure qu'il est, nous n'avons rien de ce genre en France. Je vois bien d'excellents petits traités d'archéologie, ou d'histoire, et la bibliothèque égyptologique est, jusqu'à un certain point, accessible à un plus grand nombre. Mais je ne trouve nulle part de petits livres donnant l'édition et le résumé synthétique d'une section de ces textes historiques ou religieux, sur lesquels se fonde la connaissance de l'Egypte. Etudiants, auditeurs, simples curieux d'égyptologie, est-il question pour l'un d'eux d'aller un peu plus avant en ces études, de commencer à contrôler par lui-même, dans la mesure de ses forces, une croyance ou une époque de cette vieille Egypte à l'étude de laquelle il a commencé à s'instruire? le voici mis en demeure, sans transition, de manier tout l'appareil égyptologique des techniciens. C'est assez dire qu'il y renonce immédiatement, et que c'est grand dommage pour notre science. Nous n'avons rien à mettre en regard des trente petits volumes des *Books on Egypt and Chaldæa;* tout ce que nous pouvons faire est de répandre le plus possible la connaissance de cette bibliothèque pratique dans le public français qui assiste et s'intéresse à notre enseignement. Mais l'obstacle que constitue une publication en langue étrangère reste toujours sérieux, et ainsi s'accentue, d'année en année, la différence lamentable que l'on peut constater entre l'éducation du grand public français et celui du monde anglo-saxon, en ce qui regarde la connaissance des choses égyptiennes. Je ne méconnais pas qu'il y ait à cette situation d'autres causes

d'ordre plus général; je dis seulement — pour le vérifier au début de chaque année scolaire — que l'absence de petits ouvrages d'acquisition facile entre pour une bonne part dans un pareil état de choses.

Ceux qui connaissent l'inlassable activité de M. Budge et l'ampleur de son érudition retrouveront en ce nouveau traité en deux petits volumes compacts les qualités des précédents; divisions nettement présentées, clarté de l'aspect matériel du texte anglais ou égyptien, appendices copieux, index très détaillés. Je ne me permettrai en cet ordre d'idées qu'une critique, et elle a trait à l'illustration. Chacun de ceux qui ont fait le voyage de Haute Egypte sait à quel rang se classe dans l'histoire de la sculpture la technique exquise des bas-reliefs contemporains de Seti 1er. Sans valoir celles du Temple d'Abydos, les scènes de son tombeau au Biban el Molouk peuvent être néanmoins mises au nombre des plus beaux spécimens. Or les affreux croquis de l'ouvrage de Lefébure en ont fait quelque chose de véritablement intolérable, et principalement la série des panneaux relatifs à l'«Ouverture de la bouche». Le tout ainsi défiguré a passé dans les «Etudes de Mythologie et d'Archéologie égyptienne», et je la retrouve avec chagrin aujourd'hui dans le livre de M. Budge. Sommes nous donc condamnés, jusqu'à la fin des siècles, à n'avoir de la syringe de Seti 1er que des caricatures de scènes egyptiennes? et quelle singulière idée de l'art égyptien doivent se faire les profanes! Il serait bien simple, avec une douzaine de clichés pris au Biban el Molouk, d'avoir les éléments d'une illustration véritable, et je me permets de les réclamer avec force pour la prochaine édition de l'«Opening of The Mouth».

Le vol. I donne d'abord les trente cérémonies entre lesquelles M. Budge répartit le rituel type qu'il reconstitue à l'aide des versions principales; plus les offrandes de l'encens et quelques textes intercalaires ou épagomènes. Puis vient un morceau des versions spécimens accompagnées du texte hiéroglyphique, et celle de Sitoui Ier vient naturellement en tête. Un appendice est con-

sacré à une traduction anglaise du «Rituel divin» d'Amon-Rā, d'après les papyrus de Berlin, et est destiné, dans la pensée de l'auteur, à souligner les parallélismes entre les deux rituels. Je n'ai pas à apprécier ici le fond de la thèse. Ceci nous entraînerait trop loin. Au simple point de vue matériel, la place me paraissait mieux indiquée à la fin du volume II. Celui-ci nous donne la leçon du sarcophage de Boutehai-Amonou, et celle de Petemenophis. Je comprends que M. Budge n'ait pas perdu son temps à réviser et à nous donner les versions de Ramsès III et de Siti-Nakhiti (= Taouôsrit); et la version du papyrus de Louvre est suffisamment notée en bas des pages pour les variantes ou les additions notables. Mais je m'étonne qu'il n'ait pas consacré une place d'honneur à une version privée de l'importance de celle de Rekhmara. L'index qui termine le vol. II n'est pas tout à fait non plus ce que l'on peut exiger en ce genre. J'ai voulu le manier et crois l'avoir étudié avec soin; pour plusieurs rubriques, j'ai eu à constater des listes de références fort incomplètes (par exemple au mot *Aged Prince*). Et puis pourquoi disperser Anoubis dans trois intitulés: Anep, Anpu, Anubis? ou pourquoi donner les renvois à Héliopolis en deux séries renvoyant à des références distinctes, une à Annu, l'autre à Héliopolis (avec équivalence Anu, On, mais sans le renvoi nécessaire au mot On, et avec deux orthographes pour la transcription d')?

En ce rapide compte-rendu critique, je ne veux pas examiner le point de vue égyptologique proprement dit: valeur des traductions, composition générale de ces deux volumes, bien ou mal fondé des thèses religieuses et de la théorie d'ensemble exposée par l'auteur. L'important ici-même était de signaler le service qu'il nous rend en multipliant ces éditions si pratiques des portions les plus importantes de la littérature religeuse de l'Egypte.

Il est un rituel qu'il n'a pas encore publié de cette façon, et que je lui signale en lui demandant de nous donner le plus

tôt possible sous cette forme. Il s'agit de ces fameuses scènes, qualifiées bien à tort de «Mystères», que l'on trouve en un bon nombre de tombes d'El Kab ou de Gournah, et dont les hypogées de Pahiri, Rekhmara, Monna et Sonnofir offrent les versions les plus connues. Nul doute qu'il n'y ait là un des chapitres les plus intéressants de l'histoire des funérailles, et qu'un tel ouvrage ne trouve partout un aussi bon accueil que celui qui a salué jusqu'ici l'apparition de chacun des «Books on Egypt and Chaldæa».

George Foucart.

RAYMOND WEILL, Des monuments et de l'histoire des IIe et IIIe dynasties égyptiennes. Thèse pour le doctorat, présentée à la Faculté des Lettres de Paris. Paris, Ernest Leroux 1908.[1]

Voici bien longtemps que j'aurais voulu présenter le travail de M. Weill aux lecteurs du *Sphinx*. J'en ai été empêché par le surcroît de préoccupations qu'a nécessité une affaire importante dont il est inutile de parler à cette place, parce que les égyptologues, qui ont suivi le développement de notre journal critique, la connaissent. Cette affaire a pris tout mon temps, en sorte que j'ai été obligé de renoncer à la rédaction de plusieurs articles et des compte-rendus qu'on m'a demandés. Maintenant que je reprendrai ma «collaboration» à cette revue, je procéderai à rendre compte du présent travail de M. Weill.

La tâche que M. Weill s'est proposée est de celles dont plus d'un d'entre nous aurait voulu s'occuper. À mesure que les fouilles faisaient sortir de la terre de l'Égypte des monuments écrits de la période antémemphite, on leur a manifesté un vif intérêt, et l'on a essayé d'éclairer les questions importantes d'histoire auxquelles ils ont donné naissance. Des travaux descriptifs et de nombreux articles dans nos périodiques en témoignent. L'important c'était cependant d'entamer l'étude complète de ces monuments, les analyser et les rapprocher l'un de l'autre dans un ouvrage spécial. M. Weill a eu l'heureuse idée de le faire.

Son ouvrage constitue en quelque sorte l'histoire de l'Égypte pharaonique avant la IVe dynastie, et l'auteur affirme que c'est un essai de construction basé sur l'analyse des monuments et

[1] L'ouvrage entre dans la série «Annales (Bibliothèque d'études) du Musée Guimet», t. XXV sous le titre «Les origines de l'Égypte pharaonique. Première partie. La IIe et la IIIe dynasties par RAYMOND WEILL».

leur mise en ordre d'après le degré de développement de certaines techniques importantes et générales.

Le premier point dont il faut se rendre compte très nettement dans la question qui nous intéresse, c'est précisément la valeur historique qu'on doit attribuer aux données des listes classiques, les listes hiéroglyphiques et les listes grecques. La meilleure façon de le faire c'est de les présenter sous la forme de tableaux commodes à consulter. Pour épargner au lecteur la peine de faire ce travail, l'auteur a consacré les premières trente pages de son ouvrage à l'établissement des listes. Cette partie déjà de son livre mérite qu'on en fasse l'éloge, car elle a été rédigée d'une manière nette et consciencieuse.

Quelques traditions hiéroglyphiques ultérieures mentionnent aussi des noms des rois des premières dynasties. On connaît que le nom de *Menes* apparaît sur divers monuments qui donnent des titres d'un prêtre chargé de son culte. C'est la même chose pour les noms de *Sendi,* de *Nebkarā,* de *Zeser* et de *Snofrou.* En parlant dans cet ordre d'idées du culte de Snofrou, l'auteur dit que ce culte reparaît plusieurs fois à l'époque des Ptolémées. Cette observation est juste, et l'auteur renvoie à deux monuments dont l'un est le sarcophage D 13 du Louvre (Brugsch, *Thesaurus* VI, 1256, Pierret, *Recueil d'inscriptions du Musée du Louvre,* II, 16). J'ajoute, pour compléter la bibliographie de l'auteur, que le sarcophage D 13 du Louvre a été publié aussi par Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques,* I, 19, et *Commentaire*, p. 23.

Il convient également de noter les mentions d'anciens rois à propos de la trouvaille miraculeuse d'un livre. Le nom de *Hesepti* se retrouve dans deux textes médicaux, le papyrus d'Ebers et le papyrus médical de Berlin. Un troisième texte médical nomme le roi *Kheops,* cf. Birch, *Medical Papyrus with the name of Cheops,* Zeitschrift 1871, p. 61—64. Les inscriptions de Denderah «qui rapportent la première construction du temple au temps d'un roi très ancien, Papi I ou Kheops» méritent qu'on les rappelle. Les chapitres du Livre des Morts qui sont indi-

qués comme ayant été trouvés aux temps d'anciens rois, entrent naturellement dans l'exposition de l'auteur.

Il ne reste — pour finir avec le résumé des circonstances divers dans lesquels les monuments mentionnent les anciens rois — qu'à citer les mentions dans un conte, qu'un ancien roi est censé entendre ou dans lequel d'anciens rois sont nommés. Cet ordre de mentions étant bien connu, je me dispense de les citer.

L'auteur reprend ensuite l'étude des mentions de Zeser et de son règne dans les traditions ultérieures, pour porter l'attention sur des documents où sont nommés Zeser et Imhotep. C'est donc en premier lieu «la généalogie bien connue qu'a inscrite sur un rocher du ouady Hammamât l'architecte en chef Knoumabri, qui vivait à l'époque perse». L'intéressante inscription de la stèle de Sehel doit aussi entrer en ligne de compte. Le résumé que l'intérêt de l'auteur l'amène à donner des interprétations qu'on en a faites, est très nourri. Pour ce qui est de la «composition d'ensemble» du document, il a mis largement à profit les idées que Sethe avait énoncées dans son travail, *Imhotep*. L'observation qu'il a trouvé l'occasion de présenter à Sethe regarde les corrections proposées pour le texte manéthonien. On sait que dans les versions de l'Africain et d'Eusèbe, Tosorthros — Sesorthos — et Imhotep sont identifiés. «Cette affirmation, dit M. Weill (p. 62) en parlant de la version grecque d'Eusèbe, gêne Sethe à tel point qu'il n'hésite pas à proposer[1] de corriger le passage en question de manière à comprendre: «Sesorthos, *sous le règne de qui vécut* Asklépios, etc.». La correction n'est toutefois ni légitime ni nécessaire; à l'époque gréco-romaine, comme le remarque Maspero,[2] on a fort bien pu confondre et identifier entre eux les deux contemporains de la tradition régulière, le roi Zosir-Tosorthros et son ministre Imhotep; qu'il y ait là une assimilation faite par l'esprit égyptien, ou seulement une erreur d'interprétation due à quelque scribe égyptien ou grec,

[1] Voir SETHE, *Imhotep*, p. 19.

[2] *Journal des Savants*, 1902, p. 574—585.

point n'est besoin de remanier le texte manéthonien lui-même qui est parvenu jusqu'à nous».

Au deuxième chapitre M. Weill discute les monuments royaux datés de Neterkha-Zeser et ses voisins des derniers groupes thinites. La pyramide à degrés de Saqqarah ouvre la série. L'auteur examine les inscriptions de la porte intérieure de la pyramide. La question de savoir à quelle époque il faut attribuer la décoration de la porte à été controversée. A l'heure qu'il est, on est assez renseigné pour énoncer l'avis que la décoration remonte au temps de Zeser.

Parmi les cylindres de Neterkha-Zeser, j'attirai l'attention sur l'inscription K 1, 4 (p. 76, 77). «Au groupe de gauche, le cartouche fait face à la figure du dieu Hor-Khouti, surmontée de son nom et accompagnée de la légende «Donne sa vie, sa richesse et sa stabilité à jamais(?)» (?)». La reproduction que M. Weill a faite de cette inscription me porte à lire (le dernier signe est un peu mutilé). Je ne me dissimule point que l'auteur a invoqué des raisons assez fortes en faveur de la leçon qu'il ne propose qu'en hésitant, cf. p. ex., p. 105 de son travail où un cylindre du Khasekhemui (n° 199) donne en effet la légende . Mais ce dernier signe est-il exact? On remarquera, en tout cas, que le signe n'est pas identique sur les deux monuments.

Les monuments qui portent le cartouche de Khasekhemui ont été étudiés d'une manière très détaillée. L'observation qu'on voudrait présenter à l'auteur regarde l'empreinte de cylindre dans Abydos III, IX, 9, reproduite p. 109. C'est le sceau d'un «préposé aux choses de la montagne(?)». On voit que l'auteur hésite sur le sens de . Il faut remarquer, que le dernier groupe n'est autre chose que le mot , voir Brugsch, *WB. Suppl.* p. 897, et le sens de la locution se comprend aisément.

Plus loin, p. 142 et suiv., M. Weill fait la revue des inscriptions du groupe «Hotepsekhmoui-Ranib-Noutirni». J'y retrouve le fragment pl. VIII, 12 des *Royal Tombs* II de Petrie. Ce fragment porte deux inscriptions, l'une est gravée au nom de Rā-neb, l'autre appartient à Neteren. Celle-ci a été expliquée par M. Weill de la manière suivante: «Le des purifications de chaque jour du Roi du Sud et du Nord, Double-Seigneur Noutirni». Le signe gêne l'auteur; il affirme qu'il «est connu aux époques suivantes, mais on ne sait ni l'expliquer ni le lire». La même assertion reparaît, p. 182 (cf. aussi p. 289), à propos du titre «.... titre, «prêtre(?) d'Horus», qu'on ne sait ni lire ni complètement expliquer», et elle ne diverge pas de celle de M. Erman: «Priestertitel unbekannter Lesung».[1]

Répliquons que le signe nous est bien connu. L'explication que Renouf a su en donner, date de loin.[2] Comme j'ai résumé une fois déjà,[3] et précisément à propos de l'affirmation précitée de M. Erman, l'intéressante démonstration de Renouf, je voudrais seulement répéter que la lecture du signe est *uṭeb*. Retenons de plus ces mots de Renouf: «There was from the oldest times a high priestly title *uṭeb*, perhaps analogous to our 'Visitor'».

Viennent ensuite les inscriptions non datées. L'auteur étudie, tout d'abord (chap. III), les cylindres, statues et monuments divers de l'époque du «quatrième groupe: Sekhemab, Perabsen, Khasekhmoui, Noutirkha, Sanakht». Cette série de monuments est assez longue. On lira avec plaisir la discussion de l'auteur, elle est bien faite et ne donne pas lieu de présenter des objections plus importantes. Il reste à discuter les inscriptions non datées, statues et tombeaux «de l'époque comprise entre la fin

[1] *Æg. Chrest. Kommentar*, p. 57.

[2] *The Life-Work of Sir* Peter Le Page Renouf, Vol. II, p. 355 et suiv. Cf. aussi Piehl, *Inscr. Hiérogl.* I, *Commentaire*, p. 21.

[3] *Sphinx*, IX, p. 91, 92; 185, 186.

du quatrième groupe (Noutirkha-Sanakht) et le début de la IV[e] dynastie» (chap. IV). Voici un seul point que j'ai noté en parcourant ce chapitre.

Dans la description du tombeau d'Amten (p. 304 et suiv.), on remarquera le mot [hieroglyphs] dont il reste à expliquer le sens. M. Weill le rend par «raisin?» (p. 309). Je crois que nous devons préférer le sens «fruit», «pain». Le mot est évidemment identique au copte ⲉⲣⲓ dont Piehl a indiqué l'équivalent hiéroglyphique.[1]

Le V[e] chapitre du travail de M. Weill comprend une étude très approfondie des édifices. L'auteur y traite la description architecturale des tombeaux et des pyramides de Neterkha-Zeser et de Snofrou.

[1] Piehl, *Le copte* ⲉⲣⲓ *et son équivalent hiéroglyphique* dans *Sphinx*, VI, p. 146.

Upsala, juin 1910.

Ernst Andersson.

Giulio Farina, Grammatica della lingua egiziana antica in caratteri geroglifici. *Manuali Hoepli.* Ulrico Hoepli. Milano 1910. 186 pp., *in*-16. Prix: L. 4,50.

Le présent petit volume, en format de poche commode à manier, qui s'adresse au débutant, ne veut donner qu'un court aperçu de la grammaire hiéroglyphique. Écrit en italien, il vise à servir de guide aux compatriotes de l'auteur qui veulent s'adonner à l'étude de l'égyptologie.

En rédigeant son petit manuel, M. Farina a consulté les deux sources habituelles: «Das ägyptische Verbum» de M. Sethe et «Aegyptische Grammatik» d'Erman. Il n'y a rien d'étonnant dans ce procédé, puisque ces deux travaux se laissent transformer en manuels sans difficulté. Il importe seulement qu'on renonce

à la critique des règles formulées, et qu'on fasse le dépouillement en serrant de plus près le texte de l'original.

M. Farina a adopté les dogmes de l'École de Berlin dont la pierre angulaire est la supposition que la grammaire égyptienne doit se modeler sur la grammaire des langues sémitiques. Il emploie en général la façon qu'a inventée cette école de transcrire les mots égyptiens. Les signes , , , que nous autres égyptologues considèrent, et avec bon droit, comme des voyelles, se transcrivent chez l'auteur, les trois premiers par des crochets, le dernier par *w*, et pour renseigner le débutant sur la lecture des crochets, l'auteur se sert du rapprochement suivant (p. 6, 7): « : א : ʾ : aspirata come ʾ greco; : ʾ, א : ỉ : aspirata ʾ o *j*; : ע : ʿ : aspirata come ʿ greco». Ce sont là de pures hypothèses. Je me demande toujours la raison par laquelle serait un ʾ, un ỉ et un ʿ.

Quant à la disposition des matières de la grammaire, on ne s'aperçoit guère que l'auteur se soit écarté de celle qui règne dans les travaux qu'il a pris pour modèle. Certains termes que les grammairiens de l'École de Berlin ont créés, reparaissent dans le manuel de l'auteur, p. ex. le terme «Pseudoparticip», catégorie grammaticale qui n'a rien à faire avec l'égyptien.

Cette appréciation générale du manuel en question détermine la portée scientifique qu'il faut lui attribuer, et elle nous conduit à dire d'avance que nous ne le soumettrons pas à une longue critique. Une pareille critique ferait *cette fois* double emploi en vue des observations que le *Sphinx* a présentées, à plusieurs reprises déjà, aux auteurs du code grammatical de l'École de Berlin.

La clarté de l'exposition et l'exactitude dont M. Farina a rendu les règles grammaticales me font croire que son petit manuel sera bien accueilli en Italie. On sait que je me fais l'interprète d'opinions absolument contraires aux dogmes de l'École allemande, mais cela ne m'empêche pas de souhaiter le plus grand succès à l'entreprise de l'auteur.

Cependant je me permettrai de souligner que, pour pénétrer la langue égyptienne, on n'est pas obligé de recourir aux théories de l'École de Berlin. On ira aussi loin en prenant pour point de départ les grammaires de Renouf, de Brugsch, de Loret et la Chrestomathie de Rougé.

Les étudiants à l'usage desquels le manuel de M. Farina a été composé ne doivent pas oublier de consulter les travaux suivants: *Egyptological and philological Essays* par RENOUF (dans le *Life-Work*); *Études Grammaticales* par M. NAVILLE (dans le *Rec. de Travaux*); *Examen de différents points de la «Aegyptische Grammatik»* par PIEHL (dans le *Sphinx*, VII, pp. 65, 118, 210 et VIII, p. 70); *A propos du terme «Pseudoparticip» qu'a tort on a voulu introduire en égyptien*, par PIEHL (dans le *Sphinx*, V, p. 27).

Je terminerai ce rapide compte rendu critique en formulant les remarques suivantes:

P. 28. Le pluriel des féminins est formé par la désinence , non pas par , voir NAVILLE, *Études Grammaticales*, III (*Rec. de Travaux*, XXXI, p. 61).

P. 127. (Tabella dei segni). A 82 a aussi la valeur phonétique *šes*.

P. 128. A 129 et A 131 ; l'auteur considère le premier signe comme déterminatif «defunto illustre», tandis qu'il lit l'autre signe «*špš*». Il a omis de mentionner la lecture *às*, qui est très fréquente. L'auteur attribue du reste au signe l'inadmissible valeur «*mỉnw*». C'est qu'il transcrit la phrase: etc. .... de la manière suivante (p. 176): «*ỉ*ʾ ʿ*nḫjw tpjw·t*ʾ etc. *św*ʾ*tjwśn* ..... *ḥr mỉnw·pn*», phrase qu'il traduit: «O viventi che siete sopra la terra etc., che passeranno .... davanti a questa statua».

Or, le groupe 𓁚 𓉐 n'admet pas la lecture *mìnw* et ne signifie pas «statua»; il se lit *às* et veut dire «*tombeau*». C'est chose bien connue, voir mes *Observations sur l'ouvrage de M. Erman intitulé «Aegyptisches Glossar»* etc., *Sphinx*, IX, p. 99 et mon *Compte-rendu* de LE PAGE RENOUF, *Life-Work*, vol. II, *ibid.*, p. 183.

P. 131. D 28 𓂉 «*ḫnt, fnd* naso». Il faut remarquer que *χent* et *fent* sont deux mots distincts: *χent* signifie proprement «par devant, devant» et comme substantif *front*, tandis que *fent* a le sens *nez*.

P. *131.* D 33 𓂑 «cosa che scola da un corpo». L'auteur aurait dû indiquer que ce signe ne symbolise autre chose qu'une bouche qui crache, manière de voir admise aussi par ERMAN, *Aeg. Gr.* 2e édition, p. 207 (D 33 «speiender Mund»).

P. 134. D 96 𓂻 «*mnt* camminare». La lecture *mnt* n'existe pas, à ma connaissance. Lire *nemt* à la place de *mnt.*

P. 134. D 99 𓂾. Quant à la valeur *ghś* que l'auteur attribue à ce signe, je pense qu'il faut rappeler la lecture *petes*, cf. DÉVAU, dans le *Sphinx*, XIII, p. 89 et suiv.

P. 149. N 40 𓈙 «*ḫ'šḫ·t*», lecture qui n'est pas exacte. Je présume que l'auteur a voulu lire *χast*, parce que le groupe 𓋹𓋴𓐍𓏏𓈙 n'est qu'une variante de 𓋹𓋴𓏏𓈙 qui tous les deux se lisent *χast*, cf. BRUGSCH, *WB.*, *Suppl.*, p. 897.

P. 165. W 6 𓎺 «*ḥm (ḥn?)*». Il n'y a point lieu d'abandonner la lecture *ḥon.* Comparer l'équation 𓊹𓎺 = ϩⲟⲛⲧ, cf. aussi STEINDORFF, *ÄZ.*, 45, p. 141.

Upsala, juin 1910.

Ernst Andersson.

J. Lieblein, Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Égypte. 1[er] Fascicule. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1910. 8. 192 S.

Nahezu 50 Jahre sind vergangen, seit J. Lieblein im Jahre 1863 seine Aegyptische Chronologie veroeffentlichte. An der Hand der beim Synkellos aufbewahrten, auf Manetho zurückgeführten Angabe, dass die aegyptische Geschichte von Menes bis auf Nectanebus II 3555 Jahre umspannte, hatte er in dem Werke eine Einordnung der verschiedenen Dynastien mit ihren Jahresdauern in diesen Zeitraum, eine Ausscheidung von Nebendynastien, den Entwurf einer allgemeinen chronologischen Uebersicht über die aegyptische Geschichte dargelegt. Mit Vorliebe ist er seither neben seinen der Religion Aegyptens und dem Einflusse ihrer Glaubenslehren auf die gnostische Zeit gewidmeten Studien an die Behandlung chronologischer Fragen herangetreten. Vor allem hat er der Wissenschaft ein neues Hülfsmittel zu ihrer Eroerterung erschlossen, welches sich nach den verschiedensten Richtungen hin als fruchtbringend erwies, die Genealogien, welche sich in grosser Menge auf den aegyptischen Denkmaelern verzeichnet fanden.

In rastloser Sammelthaetigkeit hat Lieblein die Museen und Publikationen durchforscht und überall die Namen und Titel der Familien-Mitglieder verzeichnet, sie soweit als moeglich in Stammbäume eingefügt und geordnet. Sein Dictionnaire des noms hiéroglyphiques war die Frucht seiner Arbeit. Es enthielt nicht weniger als 1355 genealogische Texte und einen eingehenden Index aller in diesen vorkommenden Namen. Das Buch ist eines der Fundamentalwerke der Aegyptologie geworden; es wurde viel benutzt, freilich, wie alle derartigen Nachschlagewerke, nicht entsprechend oft angeführt. Es ist ihm darin ergangen wie einem zweiten Buche von Lieblein, seinem in entsagungsvoller Arbeit zusammengestellten Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des Morts publié par R. Lepsius, 1875. Für denjenigen Aegyptologen, der sich mit der aegyptischen Religion und dem Todtenbuche beschaefftigt, vergeht kaum ein Tag, ohne dass er dieses Hülfsmittel zu Rathe zieht. Citiert wird das Buch nur selten, ich freue mich daher, hier die Gelegenheit benutzen zu

koennen, um dem Verfasser für sein uns Allen unentbehrliches Werk tiefempfundenen Dank auszusprechen.

Das genealogische Material war mit dem ersten Buche Lieblein's nicht erschoepft. Er ergaenzte es selbst bald darauf, 1873, aus den Denkmaelern der nordischen Museen zu Petersburg, Helsingfors, Upsala und Kopenhagen, und dann in weit umfassenderer Weise in einem zweiten Theile des Hauptwerkes, der in zwei Lieferungen 1891—2 ausgegeben wurde. Hier brachte er die Zahl der Genealogien auf 2562, gab zahlreiche Nachtraege und Verbesserungen zum ersten Theile und fügte dem einen Index der neu hinzugekommenen Namen bei.

Es liegt in der Natur der Sache, dass ein solches Werk nicht auf die Dauer das gesammte aegyptische genealogische Material umfassen kann. Jedes neugefundene Denkmal kann neue Namen und Verwandtschaften bringen, welche das früher Bekannte ergaenzen, bestaetigen oder auch klarer stellen, daneben aber auch voellig neue Aufschlüsse zu gewaehren vermoegen. So ist jetzt Legrain dazu übergegangen, auf breiterer Basis und mit eingehenderer Quelleneroerterung die Materialien, welche das Museum zu Kairo darbietet, zusammen zu stellen. Er hat bereits einen vortrefflichen und äusserst lehrreichen, der 17ten bis 18ten Dynastie gewidmeten, Band seiner Arbeit veroeffentlicht. Mit Recht hat er denselben Lieblein gewidmet, dem Pfadfinder und Schoepfer des Standartwerkes auf diesem Gebiete.

Nicht lange nach dem Erscheinen des ersten Theiles des Dictionnaire hat Lieblein es unternommen, an praktischen Beispielen den Nutzen zu zeigen, den die Genealogien für die chronologische Forschung versprechen und in seinen Recherches sur la Chronologie Égyptienne, 1873, eine Reihe hierher gehoeriger Untersuchungen vorgelegt. Mehrere kleinere Studien schlossen sich dem an, im Grossen und Ganzen beschaefftigten den Verfasser aber in der Folgezeit zunaechst andere kulturhistorische und religionsgeschichtliche Aufgaben.

In der vorliegenden Schrift wendet sich Lieblein wieder in groesserem Umfange chronologischen Fragen zu. Dabei haelt er in allem Wesentlichen an seinen frühern Ansaetzen fest und sucht dieselben durch die in den letzten Jahren gewonnenen Ergebnisse der neuen Ausgrabungen und Forschungen zu ergaenzen und zu stützen. Er weist darauf hin, wie die neuen Systeme sich seinen Aufstellungen in bestimmten Faellen mehr und mehr genaehert haetten. Waehrend er Amenophis III im Jahre 1355 den Thron besteigen liess, hatte Lepsius das Ereigniss etwa 200 Jahre früher (1524) gesetzt, Eduard Meyer entferne sich jetzt von seiner Zahl nur noch um etwa 50 Jahre (1415, ber. 1405). Die chronologische Untersuchung verbindet er in anregender und geschickter Weise mit einer kurz gefassten, anschaulichen Darstellung des Verlaufes der Geschichte des Nilthales überhaupt. Zugleich werden

einige wichtigere Einzelfragen eroertert, wie beispielsweise die nach den aegyptischen Urformen der in der Joseph-Erzaehlung auftretenden Eigennamen und Worte, wobei er besonders gegen die Deutungen von Steindorff und die darauf gegründeten Versuche den Elohisten zu datieren, Stellung nimmt.

Als sein Endziel bezeichnet der Verfasser eine Wiederherstellung der aegyptischen Zeitfolge, wie sie die aegyptischen Historiker zur Zeit Manetho's, also im 3ten Jahrhundert v. Chr., angenommen hatten. Damit sei zunaechst nicht gesagt, dass diese in allen Faellen vollkommen historisch gewesen sein müsse. Da aber Manetho als aegyptischer Priester in umfassender Weise die aeltern Dokumente zu benutzen vermochte, ferner die alten Koenigslisten mit ihm übereinstimmten und auch astronomische Vorgaenge, wie die heliakischen Aufgaenge der Sothis, damit in Einklang staenden, so koenne man zu seinen Ansaetzen auch im absoluten Sinne Vertrauen hegen. Manetho sei ein sicherer Führer, nur müsse man ihn richtig verstehen und ihm treu folgen. Die Redaktion des Julius Afrikanus habe man dabei zur Grunde zu legen, mit ihrer Hülfe gewinne man für die Thronbesteigung des Menes das Jahr 3893 v. Chr.

Nachdem er diese allgemeinen Gesichtspunkte vorausgeschickt hat, geht Lieblein zunaechst auf die Thinitische Zeit, die beiden ersten Dynastien, ein. Er sucht die in der Nagada-Zeit bestehenden Beziehungen zwischen dem Aegypten des Südens und dem des Nordens an der Hand der Funde der letzten 15 Jahre zu verfolgen und betont dabei, dass er Menes nicht für einen Sagenhelden, sondern für eine historische Persoenlichkeit halte. Hieran schliesst sich eine Betrachtung des Memphitischen Reiches (Dyn. 3—8), in welchem er auf Grund einer Angabe der Unä-Inschrift vermittelst kalendarischer Berechnungen die Zeit des Koenigs Menthesuphis der 6ten Dynastie auf das Jahr 2525 ansetzt. Die Erbauung der Pyramiden, die Kunst und Religion der Periode werden kurz skizzirt. Das folgende Kapitel ist den Dynastien 9—11 gewidmet, in denen der Verfasser neben einander herlaufende Herscherreihen, deren wechselnde Macht sich noch verfolgen lasse, sieht. Das erste thebanische Reich, die 12te Dynastie, setzt er 2268—2108. Hier verfolgt er an der Hand der Inschriften die Regierungen der einzelnen Koenige in ihren Hauptzügen und giebt auch die Saneha-Erzaehlung eingehender wieder.

Die sich anschliessende Zeit der Hyksos, der Dynastie 13—17 entsprechen, ist eine der schwierigsten im ganzen Verlaufe der aegyptischen Geschichte, eine Periode, bei der die neu auftauchenden Denkmaeler immer noch mehr Raethsel aufzugeben als zu loesen pflegen. Lieblein laesst die 13te Dynastie, gleichzeitig mit den in Unter-Aegypten hausenden Hyksos, in Ober-Aegypten herschen; die in Tanis und Bubastis entdeckten Statuen von Koenigen dieser Dynastie seien Trophaeen, welche die Hyksos

von Kriegszügen gegen den Süden zurückgebracht haetten. Die 14te Dynastie bestehe aus von den Hyksos eingesetzten aegyptischen Vasallen in Unter-Aegypten, die 15te seien von der aegyptischen Kultur bezwungene Hyksos, die 17te eine oberaegyptische Nebendynastie der Fremdherscher, die 16te endlich beruhe auf einem Versehen. Man habe irrthümlicher Weise die Jahressummen der Dynastien 14, 15 und 17 nochmals als besondere Dynastie gerechnet. Im Zusammenhange mit dieser Aufstellung werden die vereinzelten Denkmaelerangaben über diese Zeit, die damals bestehenden Beziehungen zu den Semiten, die Rolle des Gottes Set in der aegyptischen Religion, die Joseph-Episode besprochen. Das Schluss-Kapitel geht auf das wiederhergestellte national-aegyptische Reich, auf die Pharaonen der 18ten Dynastie, ein. In der Auffassung der Familien- und Herschafts-Verhaeltnisse unter Hātschepsut schliesst sich der Verfasser Naville und Maspero an, bei Gelegenheit der Besprechung der Tell el Amarna Briefe spricht er seine Bedenken gegen die chronologischen Schlüsse von Knudtzon aus und bekaempft die Ansaetze von Eduard Meyer und Mahler. Mit einem Hinweis auf die kulturelle Bedeutung des damaligen Aegyptens für Vorderasien und die Inselwelt schliesst die Schrift.

Die Uebersicht, welche von dem Inhalte des Werkes hier gegeben wurde, kann nur den Zweck verfolgen, in moeglichster Kürze den Standpunkt Lieblein's den chronologischen Fragen gegenüber anzudeuten, und zu zeigen, wie vielseitige Anregungen und Ausführungen in dem Buche gegeben werden. Für alles Weitere und besonders für die Einzeleroerterungen muss auf die Arbeit selbst verweisen werden. Hoffentlich laesst der Verfasser diesem interessanten und lehrreichen Hefte bald die Fortsetzung folgen, welche die aegyptische Geschichte in ihrer jüngern Entwicklung vorzuführen haben wird.

Bonn.

A. Wiedemann.

Sur un des livres du Rituel Funéraire.[1]



Premier article.

Ceux de mes lecteurs qui auront eu la patience de lire les articles que j'ai consacrés aux quatre derniers ouvrages de M. Budge sont suffisament au courant de l'esprit dans lequel sont conçus ces huit petits volumes bourrés de faits et de faits quelquefois très nouveaux. Les deux que j'ai analysés en dernier lieu méritent que l'on y revienne, et qu'un égyptologue ne se contente pas d'en énumérer brièvement le contenu, ni de louer une fois de plus, à leur propos, le labeur de leur auteur ou les qualités bien connues de son travail. Ce sont les tomes XXVI et XXVII des «*Books on Egypt and Chaldæa*», consacrés au «Rituel de l'ouverture de la Bouche». Un livre nouveau publié sur une pareille matière n'est pas fait pour intéresser seulement le grand public, mais tous les orientalistes. Peu de matières, en effet, dans le culte égyptien pris en son ensemble, présentent un intérêt aussi marqué pour l'histoire religieuse égyptienne, ou peuvent avoir une importance aussi considérable au point de vue des conséquences qu'entraînent, pour l'histoire des religions en général, les diverses interprétations qui en ont été proposées. Il y a plus de

---

[1] E. A. Wallis Budge. *The Book of Opening the Mouth.* Kegan Paul, London 1909. 2 vol. in 16°.

vingt ans déjà, Schiaparelli considérait — et à bon droit — le Rituel de l'ouverture de la bouche comme un des plus importants de la religion égyptienne.[1] Pourtant, depuis autant d'années, rien n'a paru comme étude d'ensemble. Le *tombeau de Rekhmara* de Virey, le *Livre des Funérailles* de Schiaparelli, et l'article critique de Maspero intitulé *Le rituel du Sacrifice Funéraire*[2] restent depuis 1889—1890 les autorités finales sur la matière. Particulièrement quand il s'agissait d'un égyptologue autorisé comme l'est M. Budge, il était intéressant de voir les progrès que la science avait pu faire en ce laps de temps, vers quelles doctrines évoluait la théorie générale, comment l'exégèse ou l'établissement du texte critique avaient pu progresser, et quel parti l'égyptologie avait tiré des textes antéhistoriques des Pyramides ou des fouilles faites dans les nécropoles préhistoriques. Enfin, il y avait lieu, en s'élevant plus haut de se préoccuper de la question envisagée d'une façon générale. On sait la place et l'influence qu'a pris en ces dernières années, l'histoire des religions comparées. Et chacun sait aussi quelle part, à juste titre, M. Budge tient à lui faire dans l'étude des religions de l'Egypte. Il était évident qu'elle figurerait dans ce nouvel ouvrage. Et à quelles constatations ou à quelles conclusions le mèneraient-elles?

Ce n'est pas tout. Le problème du cérémonial de l'«ouap-ro» égyptien a été, à l'inverse, pris en considération par ceux qui s'occupent des histoires des religions. Si en effet l'égyptologie commence à se teinter de quelques connaissances d'ethnographie religieuse, la réciproque est vraie, et nombreuses sont les notions d'égyptologie que l'on peut retrouver dans les ouvrages consacrés en ces dernières années à l'étude des religions des peuples dits «primitifs» ou «non-civilisés». Un rituel aussi étrange et aussi significatif

---

[1] Schiaparelli, *Il libro dei Funerali*, t. II, p. 312.

[2] Maspero, *Le rituel du Sacrifice Funéraire* = Rev. Hist. Religions XV p. 159. 188. Bibl Egyptologique, t. 2 p. 284—324.

que l’ devait y figurer nécessairement parmi les plus fréquemment cités, et je laisse à penser tout ce qu’on y a vu et toutes les façons dont on l’a expliqué.

Pour toutes ces raisons, l’«Ouverture de la Bouche» est donc un des rituels sur lesquels il importe le plus de se faire une idée exacte, si possible, soit au point de vue de son ancienneté, soit au point de vue intrinsèque. Les dates extrêmes où on peut atteindre des traces certaines de son existence, son caractère africain ou non africain, l’homogéneité de sa texture, l’évolution rationnelle de ses données, les concepts de début qui l’ont engendré, la nature magique exacte de ses opérations sont autant de sujets qui dépassent, et de beaucoup, la moyenne ordinaire des conclusions que l’on peut tirer de l’étude de telle ou telle des liturgies considérée en particulier.

Ecrivant ceci dans une revue technique et à l’usage des gens de la partie, il est bien inutile de résumer en quoi consiste le groupe de formules et de passes magiques dont est fait le rituel connu sous le terme d’«Ouap-Ro». Ce que je me propose d’examiner, c’est l’état actuel des questions que soulève l’étude de ce rituel, tant pour ce qui a trait à la connaissance des documents mêmes que pour la théorie générale qui s’y rattache. Il m’a semblé qu’au lieu de faire cette recherche en prenant une à une les scènes bien connues de l’«ouverture de la bouche», et pour examiner chaque fois ce qu’en avait dit M. Budge, il serait plus fructueux de commencer par nous demander de quelle façon nous pourrions imaginer «a priori» devoir rédiger, dans l’état actuel de notre science, un traité synthétique sur une portion du rituel égyptien d’un type semblable; puis de voir, en second lieu, jusqu’à quel point le nouveau traité de M. Budge remplissait nos désiderata.

Sans prétendre proposer rien qui ressemble à un cadre de composition, il semble qu’on peut, en tous cas, s’accorder assez vite sur les grandes divisions que comporte nécessaire-

ment la publication d'un travail de ce genre, et sur les éléments qu'il doit utilement renfermer. Ainsi, il est bien évident qu'à côté du texte-type et de son établissement critique, on devra trouver l'abrégé des versions principales, ou tout au moins les références nécessaires qui s'y rapportent; puis qu'à côté de la partie documentaire, soit avant, soit après, on aura besoin d'avoir un exposé historique de la formation du rituel; et qu'on exigera au moins, enfin, un résumé du sens religieux de ce rituel, et l'indication des systèmes généraux dont il est une application pratique. En somme, et de toutes façons, deux grandes divisions: la partie documentaire, et la partie didactique.

L'ordre respectif de composition est d'importance secondaire. J'admets que le résumé didactique vienne en tête. Je ne sais pas s'il ne vaudrait pas mieux, en bonne logique, donner d'abord la partie documentaire, de manière que l'exposé synthétique apparaisse comme une conclusion, un enseignement final résultant des textes et des scènes que le lecteur aura vus et contrôlés en cours de route. Mais je ne voudrais pas avoir l'air de prendre systématiquement, et dès le début, le contre-pied de tout ce que fait ou propose M. Budge. C'est en tête de ses deux volumes qu'il a placé ce résumé. La méthode qui consiste à affirmer, puis à prouver lui semble plus familière que celle qui expose, démontre, puis résume et conclut. Peut-être parce que le Livre de la Mort l'avait obligé à procéder de la première façon, sous forme d'une longue introduction, nous l'avons vu appliquer depuis le procédé à tous ses ouvrages, qu'il s'agisse de la «Table d'offrandes» ou de l'«Ouverture de la Bouche». Prenons donc le procédé pour ce qu'il vaut en l'espèce, et cherchons à déterminer les éléments logiques, dont nous pensons devoir théoriquement constituer cette première partie.

D'abord il semble que les premières pages d'un tel exposé devront être consacrées à un historique très clair,

et très nourri de faits. On y cherchera naturellement à remonter le plus haut possible dans le passé, et on le fera partir du document le plus ancien — texte ou monument — attestant l'existence dès cette époque d'une des cérémonies essentielles du rituel. En l'espèce, ce sera la présence, dès la période de Neggadèh, d'instruments en connexion nécessaire avec l'ouverture de la bouche — ainsi le *posh ni-kefa* du British Museum. Puis on passera aux textes, supposés avec raison être d'âge préhistorique, dont nous avons les versions sous le nom de Textes des Pyramides,[1] et on établira la version se rapportant à la cérémonie même de l' , puis à côtés, *mais à part,* «le rituel général» purificatoire et oblatoire,[2] dont on a les répliques dès la même période. On arrivera ensuite à la période thinite avec les monuments d'Abydos, Diospolis, Naga-ed-Dèr etc., et l'on examinera s'il est possible de discerner dans le matériel, les objets, scènes ou titulatures des monuments royaux ou privés des preuves, non plus seulement de l'existence, mais aussi de la constance ou du développement de la cérémonie. Avec les mastabas de l'époque memphite, on relèvera les mentions formelles, telles que celles du tombeau d'Amten, ou les allusions des scènes — par exemple dans la série des *Mastabas* de Mariette. Les fresques comme celles de Deir-el-Gebrawi ou les mobiliers funéraires des diverses nécropoles montreront au moins, à défaut de mieux, la persistance et le caractère canonique de ce rituel, soit par figuration directe, soit par la présence d'officiants (la grande et la petite pleureuse par exemple), soit par celle des instruments matériels. On ne peut songer ici à demander un relevé de tout ce que les sépultures protothébaines nous ont légué

[1] La question d'âge n'est pas grammaticalement ou épigraphiquement assez certaine pour les textes des sarcophages protothébains.

[2] Voir plus loin (p. 107) les raisons pour lesquelles je pense que le formulaire des cette catégorie ne peut pas être regardé comme entraînant par lui-même une date de rédaction pour l'ensemble du rituel où il figure.

de traces positives ou d'allusions probantes en cette matière; mais il serait indispensable qu'il y en eût quelques exemples très clairs, pour assurer la démonstration de la séquence. Le raccord ainsi établi avec le second empire thébain, on noterait rapidement les équivalences et les variantes principales de l'abrégé d'«Ouap-Ro» que donnent les vignettes des Papyrus de l'époque, les répliques des Stèles donnant la scène, conventionnellement condensée, des «adieux à la Momie», et on consacrerait les pages nécessaires aux grandes versions à figures et à textes que représentent les monuments privés ou royaux des Dyn. XVIII—XX. La suite montrerait la persistance du rituel dans les textes sur papyrus, sarcophages ou scènes murales sous les Dyn. XXI—XXII et suivantes, sous les Saïtes, et montrerait, avec la version de l'Hathorienne Saï, la persistance prodigieuse de ce rituel millénaire en pleine époque romaine. En cours de route, et en donnant les raisons nécessaires pour l'intelligence du sujet, on noterait les développements ou les modifications que semblent subir telle ou telle portion du rituel, les passages où nous soupçonnons des interpolations postérieures à l'établissement du rituel primitif, les probabilités de fusions ou d'amalgames d'anciens rituels locaux, jadis distincts, et ce qu'il est possible d'entrevoir sur les provenances provinciales de tel ou tel chapitre du rituel, en renvoyant, pour la preuve ou l'essai de preuve, à la version type qui viendra en seconde partie.

L'antiquité préhistorique de la cérémonie et son usage universel en Egypte ainsi bien solidement posés comme base de tout l'enseignement, le résumé didactique aborderait les hypothèses qui se rattachent à ces faits. Après avoir établi le but précis et l'importance de la cérémonie, on chercherait les origines possibles du rituel, non plus comme origine géographique et par rapport à tel ou tel culte, mais au point de vue de la signification religieuse générale. On chercherait s'il a été une imitation à l'usage des morts du rituel employé

pour vivifier et nourrir les fétiches ou les images idoles des dieux; ou bien si, au contraire, c'est le rituel divin qui, comme on l'a soutenu, a pris aux rites funéraires des ancêtres le rituel de l'[hieroglyphs]; s'il est bien de caractère osirien, ou si Osiris n'est pas la forme amalgamée de rituels plus anciens, etc. Les conclusions générales s'entrevoient aisément, qui doivent rattacher le tout aux thèses d'ensemble de la religion égyptienne.

La seconde partie — puisque nous adoptons en gros le plan de M. Budge — serait l'ensemble des preuves justifiant la première partie par le vu des documents. Devrait-elle débuter par une version type? Oui, à tout prendre; et encore que le système présente scientifiquement d'assez sérieux inconvénients, les avantages pratiques sont trop nombreux pour que l'on renonce à cette façon de faire. Mais à la condition bien entendu, qu'il soit formellement dit, et mis en évidence, qu'il s'agit là d'un procédé conventionnel, tout comme peut l'être la numération et l'ordre des chapitres d'un Todtenbuch, ou les divisions de Schak-Schakenburg, ou celles de Sethe pour les formules des Pyramides. Il importe que le lecteur — surtout s'il ne s'agit pas d'un égyptologue — soit bien averti que ces divisions sont un procédé commode, mais artificiel, de l'exégèse moderne, et qu'il ne puisse s'imaginer qu'il a réellement existé une rédaction canonique, dont les divers exemplaires nous donnent des abrégés, des extraits ou des versions à interpolations.[1] L'établissement de cette rédaction idéale revient en somme à refondre l'ancien *Libro dei funerali* de Schiaparelli, jadis exécuté en deux fois, à le compléter là où il est nécessaire, en le munissant des «facsimile» des illustrations égyptiennes, partout où il y en a eu, — et de préférence, en mettant en tableau les variantes des vignettes,

---

[1] Cf. ce qui a été dit ici même, (t. XIV p. 47) de l'*ouap-ro* à propos de la «Table d'offrandes».

comme Le page Renouf et Naville l'ont fait, pour l'édition du Livre de la Mort dans les P. S. B. A. Il semble que le point de départ devrait être, à défaut de textes plus anciens assez complets, la version thébaine illustrée la plus longue connue, celle de Seti, ou celle de Rekhmara. Les sections qui n'y figurent pas seraient logées en cours de route, en leur donnant la place et le numérotage qui leur revient d'après leur situation respective par rapport aux sections communes dans les exemplaires dont elles proviennent. Ainsi la section du «réveil du Sam» dans la version de Monna. En un mot procéder comme on l'a fait autrefois pour l'établissement du Todtenbuch. Les indications de provenance de chaque ligne de texte devraient toujours être données en note. Il importe que l'on sache à combien d'exemplaires un texte donné est connu actuellement. C'est la seule manière de se faire une idée de la valeur relative des chapitres. Et comme il arrivera souvent que ce texte figurera sur un assez grand nombre de versions,[1] on pourrait adopter des abréviations conventionnelles, dont une table finale donnerait les équivalences; quelque chose, par exemple, comme ce qu'a fait PETRIE pour ses répertoires monumentaux ou bibliographiques en son *History of Egypt.* Les variantes de fond devraient être l'objet d'une attention toute spéciale, et notées *in extenso* dans les renvois du bas de la page, qu'il s'agisse de grandes versions comme celles de Petemenophis, ou de ces abrégés à brèves légendes comme j'en ai relevé un si grand nombre dans les tombes de Gournah.[2] Il serait bon, en outre

---

[1] Le tableau que j'ai levé comprend environ cinquante séries plus ou moins abrégées de ce rituel, avec ou sans textes. Il a été dressé après la révision que j'avais faite sur place, en 1907, des exemplaires décrits ou simplement signalés par Schiaparelli, auxquels j'ai pu en joindre une dizaine d'autres qu'il n'a pas connus.

[2] Ainsi les variantes interéssantes, et inédites je crois, que j'ai relevées à Gournah pour l'Ouap-Ro d'Amonimosou, et dans les formules de la cérémonie au Tombeau de Râ (voir plus loin p. 118). La notation de ces variantes est encore plus nécessaire au point de vue religieux que pour l'établissement d'un soi-disant texte critique.

(mais ceci en forme d'appendice) de donner un index du genre de celui des Sarcophages de Lacau, où figureraient les chapitres, avec l'indication des exemplaires où on les trouve (sarcophages, papyrus, fresques, etc.).

C'est sur un texte découpé, numéroté et établi de cette façon que doit s'appuyer le commentaire archéologique et exégétique, et l'impression typographique doit contribuer à faire apparaître à première vue, par les «corps» employés ce qui est texte ancien, et ce qui est commentaire égyptologique. Tout ce qui est critique philologique devrait être mis en premier et à part, les remarques ou interprétations d'ordre purement archéologique venant ensuite, l'exégèse religieuse arrivant en dernier lieu. Les thèses générales n'auraient besoin que d'être rappelées très sommairement, puisque le meilleur en aurait été condensé dans l'introduction ou première partie.

On aurait ainsi successivement la théorie générale, puis la preuve documentaire. Il resterait à donner, en une troisième partie, les répertoires nécessaires pour les vérifications et les recherches. D'abord, et sans une ligne de commentaires — qui ne seraient que des redites — les versions nettes les plus importantes, depuis les courtes formules des Pyramides et les passages du Livre de la Mort jusqu'aux grandes versions de Seti, Rekhmara, Boutihou-Amonou, Petemenophis et Saï; puis, si possible, des exemples des versions courtes à textes comme celle de l'hypogée de Rā, ou avec vignettes simples comme les registres des tombes de Monna, d'Amendzèh, etc, et enfin des spécimens des abrégés types pour les stèles (par exemple celle d'Horminou), pour les papyrus, et pour les sarcophages du type de la série d'Akhmim. Ce choix, assez largement compris, serait complété par une liste monumentale en double partie: la première donnerait la série des représentations actuellement connues de textes ou de scènes de l'Ouverture de la Bouche: fresques tombales, stèles, sarcophages, et, pour les papyrus, les principaux de ceux à vignette actu-

ellement publiés, en plaçant en face la bibliographie essentielle pour chacune de ces versions; la seconde partie devrait être une liste muséographique des principaux instruments ou accessoires de l'«Ouap Ro» gardés dans les collections égyptiennes publiques, *posh-ni-kefa*, herminettes ou instruments en amulettes-miniature; le tout avec quelques références indispensables de catalogues de Musées. Je voudrais à la suite une liste très exacte, et au besoin une planche en regard, de ces mêmes instruments et accessoires du rituel, avec les principales variantes, et pour celles-ci l'indication des sources (ainsi notamment pour les deux [hieroglyphe] [hieroglyphe]), avec une colonne montrant en regard les divers noms égyptiens que les versions donnent, suivant les cas, à un même instrument, puis une seconde colonne donnant les numéros des chapitres où ces instruments sont soit nommés soit employés. Enfin, et avant l'index de rigueur «nominum et rerum», il semble indispensable qu'une bibliographie sommaire donne au moins la liste des principaux travaux, publications, mémoires ou articles, documentaires ou de critique, parus sur cette partie spéciale du rituel égyptien. Cette troisième partie peut paraître assez longue quand on en explique la composition. En fait, on se rend compte qu'elle peut tenir toute entière en un fort petit nombre de pages.

Tel apparaît le plan que devrait suivre une étude sur un rituel de pareille importance dans l'ancienne Egypte. C'est au moins celui que je m'étais proposé pour ma part, lorsqu'en vue de la publication de la tombe de Monna, j'ai été amené à étudier spécialement l'«ouverture de la Bouche» et les cérémonies dites des «Mystères». La seule différence de composition avait consisté à rejeter le résumé didactique en troisième partie, après la version type, l'exposé documentaire et les tables de références. Je ne prétends pas que ce soit là un plan modèle. Il me semble simplement qu'il a au moins l'avantage d'être clair, d'attribuer à chaque partie son rôle distinct, et de faciliter les recherches ou les vérifications.

Et maintenant, M. Budge a-t-il compris de la même manière le plan de son édition de l'Opening of the Mouth? Ou a-t-il cru devoir procéder autrement, et pour quelles raisons? Je crois avoir examiné ses deux compacts petits volumes avec toute l'attention qu'ils méritaient. Il m'a semblé qu'à y regarder de très près, c'était bien de cette manière qu'il avait entendu en gros la rédaction; qu'une partie de ce que je demandais tout à l'heure s'y retrouvait; mais il m'a fallu souvent quelque temps avant de l'y retrouver; certaines sections n'y figurent certainement pas; et si le plan général apparaît logique en ses grandes lignes, il y a souvent des obscurités ou des lacunes que je ne me suis pas expliqué; bref la démonstration manque de cohésion, de fermeté, et les preuves documentaires ne sont ni assez nombreuses, ni assez explicitement indiquées. Ce sont ces critiques que je voudrais justifier, en examinant à présent le contenu des chapitres successifs de l'ouvrage. Je parlerai le moment venu des thèses générales de l'auteur, qu'il a réparties au courant de l'ouvrage, m'en tenant pour l'instant à ce qui regarde la composition proprement dite et en premier lieu à son exposé historique.



* * *

Les premières lignes de la préface feraient augurer au début de plus de fermeté dans la démonstration de la séquence historique et de la saisissante continuité du rituel à travers les âges. M. B. assure que le rituel de l'Ouap-Ro était «connu et pratiqué par les premiers indigènes de la vallée du Nil». On est cependant un peu surpris qu'il ne cite point de suite le [hieroglyphe] de la période néolithique dont il a parlé en son volume de la Table d'offrandes[1], et de le voir chercher à déterminer de suite le but et le caractère du rituel, au lieu de poursuivre

[1] Cf. *Sphinx*, XIV, pp. 42—52.

fermement ce début de démonstration historique. Il ne revient au *posh khefa* que deux pages plus loin, et assure (avec raison d'ailleurs) que l'ouverture de la bouche etait pratiquée à Abydos avant l'invention de l'écriture. Je suppose qu'il fait allusion aux mobiliers funéraires archaïques trouvés dans la région thinite. Mais pourquoi ne cite-t-il pas ici quelques références? Il assure ensuite que le rituel se compliqua et se développa au moment de l'extension de la croyance osirienne, qu'il place vers la IIIe ou IVe Dynastie. C'est possible, mais la démonstration n'est pas faite, et cette hypothèse interrompt le raisonnement. Puis il nous déclare sans ambages que pratiquement, le rituel est constitué tel qu'il sera désormais jusqu'à la version de l'hathorienne Saï, un siècle et plus après l'ère chrétienne. C'est seulement ensuite, et comme une sorte de remarque incidente sur l'importance de ce rituel, qu'il parle des textes qui figurent dans les Formules des Pyramides. Malgré ces «à-coups» dans la démonstration, on s'y ferait encore assez bien, si au moins ces textes des Pyramides étaient cités, ou analysés, ou même, à défaut de citation intégrale, mentionnés avec les renvois nécessaires. Mais on ne trouve rien de tout cela, ni ici même, ni dans la suite du volume, soit à propos d'une variante de la version thébaine, soit au moment de l'édition des spécimens notables du rituel. Deux ou trois lignes à peine, au courant de ces deux volumes, les rappeleront çà et là pour mémoire. Il y a là une lacune tout à fait surprenante. Sans donner le tableau de la version de Nofirkari, tel qu'on le trouve à la page 358 de l'édition de Maspero, on devait trouver tout au moins le texte tel que le donne l'édition critique de Sethe, c'est à dire la version de Nofirkari l. 252 ff. et la variante d'Ounas l. 26 a. Il n'est pas question de demander le parallélisme des versions d'onction et de fumigation ou de présentation de certaines offrandes, pour lesquelles le formulaire de Saqqarah offre déjà des versions remarquables à mettre en regard du cérémonial thébain

de Seti ou de Rekhmara. Ce n'est pas seulement que l'on allongerait peut-être un peu trop cette première partie de l'exposé; c'est surtout pour d'autres raisons, que je justifierai un peu plus loin. M. B. a préféré signaler qu'une partie de ces formules des Pyramides — qu'il ne cite pas — se retrouvait dans le rituel d'Abydos. On penserait qu'il s'agit du repas funéraire de la statue de Siti I dans la chapelle d'Abydos. Mais point du tout. Il est fait allusion à cette série de textes, qui n'ont aucun rapport réel avec l'ouverture de la bouche, et qui sont un abrégé du rituel d'ouverture du naos et de l'offrande journalière pour les dieux des chapelles du fonds du temple.

Puis la démonstration de la continuité historique s'interrompt brusquement, et la préface s'en tient là. Vainement espère-t-on que l'introduction générale proprement dite va reprendre avec plus de détails cet intitulé un peu décousu. C'est aux modèles des instruments employés pour l' et à leurs noms que seront consacrées les pages qui suivent immédiatement. Le sujet est certainement intéressant, et les exemples, empruntés aux collections du British Museum, sont fort curieux. Mais outre que ce tableau n'est pas complet, on ne voit pas bien pourquoi c'est au début de l'ouvrage qu'il est placé. On attend toujours ce qu'il est indispensable d'avoir au début: la série des monuments ou textes nous montrant solidement le lieu qui rattache les cérémonies préhistoriques, dont le néolithique est la preuve, aux versions canoniques des XVIIIe et XIXe Dyn.

Allons-nous l'avoir enfin au chapitre premier proprement dit? C'est là que la surprise augmente. Non seulement la démonstration ne sera pas faite, mais voici qu'il semble que M. B. soit en contradiction la plus étonnante avec lui-même. Et s'il ne l'est pas, il faut, en vérité, que les choses soient présentées bien peu clairement, car j'ai lu et relu plusieurs

fois ces premières pages, dans l'espérance que j'avais mal compris, et chaque fois j'ai retrouvé la même impression de contradiction formelle entre le chap. I et l'introduction. M. B ne rappelle plus l'existence des instruments et des objets néolithiques ou thinites. Il s'attache au contraire à démontrer qu'on ne trouve rien qui les rappelle dans les tombes ni de la Dyn. IV, ni de la première moitié de la Ve; il admet cependant, sur la foi de la mention de la tombe d'Amten, que l'Ouap-Ro existait dès le temps des premières Dynasties. Et pourquoi cette curieuse modification de son exposé? parce qu'il se rappelle ici, pour l'adopter, la thèse inacceptable et déjà vieillie de Schiaparelli, suivant laquelle l'Ouap-Ro du début aurait consisté dans le service des purifications, des encemements, et dans quelques offrandes du repas. C'est seulement à la fin de la Ve Dynastie que la liste des offrandes se serait soudainement allongée, comme en témoigne la version des Pyramides, et qu'on aurait employé les instruments destinés à «ouvrir la bouche». Ce n'est pas le lieu de discuter à fond cette thèse extraordinaire, qui veut faire des textes des Pyramides une innovation dans le rituel, alors que ce sont des textes préhistoriques. Pas davantage je ne m'attacherai à montrer quelle singulière erreur c'est de prendre l'accessoire pour le principal, et d'imaginer une ouverture de la bouche où l'on n'ouvre pas la bouche. Je signalerai simplement, sans le démontrer, l'absurde qu'il y aurait à adopter pour de tels textes la possibilité d'une date de rédaction forcément postérieure à la légende osirienne sous sa forme typhonienne, alors que ces textes trahissent partout les croyances de l'époque préhistorique de l'Horus-Sit. Que M. Schiaparelli l'ait cru il y a vingt cinq ans, il n'est rien de si naturel; c'était à peine si M. Maspero venait de publier la première version d'Ounas.[1] L'invraisemblable est de voir M. Budge admettre en 1910 cette manière de voir, et dire «*at this time also was introduced the employ-*

[1] Cf. SCHIAPARELLI, *Libro dei funerali.* Prefazione p. 2.

ment of the Kef-pesesh» (p. 4), quand il a dit à la p. VII de sa préface «the principal ceremonies were in use among the Prædynastic Egyptiens of the later part of the neolithic period, *a fact proved by the flint Kef-peshes instrument in the British Museum»*. J'avoue renoncer à comprendre. Ce que j'entrevois mieux, c'est ce qui a fait dévier l'idée de M. B. au point de ne plus songer aux prémisses de la démonstration. La thèse de Schiaparelli a ramené l'auteur vers une de ses thèses favorites, vers ce changement «osirien» qui aurait si profondément modifié les croyances funéraires vers la Ve Dynastie, et que les Dyn. V et VI auraient si grandement contribué à répandre en Egypte. Encore une théorie que je ne puis pas plus discuter ici que je ne puis l'admettre. Mais quelle influence n'a-t-elle pas sur M. B., pour que non seulement il abandonne sa démonstration, qui s'annonçait si nette aux premières lignes, mais qu'il en vienne encore à n'y plus songer du tout? Le reste importe peu. Qu'il y ait eu tant de modifications, ou tant de développements sous la XVIIIe Dynastie au rituel établi sous la VIe Dyn., ceci est secondaire. Je puis bien m'étonner un peu de cette assertion de la p. 7, en me rappelant qu'il était dit dans l'introduction (p. VIII) que «*the service remained in this form substantially until the beginning of the Roman period*». Ce qui est plus sérieux, c'est que nous ayons entrevu à plusieurs reprises une démonstration historique, des origines au 1er siècle après notre ère, et que nous ne l'ayons jamais eue défintive, qu'il y ait eu des textes cités en passant, mais sans assez de références, qu'il ait été parlé, mais toujours par allusions, des mastabas ou de ces objets qui, des thinites aux seconds thébains, auraient pu constituer une magnifique séquence. En fait, M. Budge semble s'être occupé, ou plutôt préoccupé seulement d'ajouter un argument à une de ses thèses favorites et est allé au besoin, pour y arriver, jusqu'à diminuer l'importance et l'unité des divers fragments de cette série si impressionante de documents. Au lieu de consacrer son effort, et son im-

mense érudition, à fortifier cette chaîne millénaire de textes, de scènes et d'objets; au lieu d'insister sur la fréquence des scènes d' , sur l'existence des monuments thinites, memphites et protothébains, sur le nombre des abrégés sur stèles ou sur sarcophages des seconds thébains, sur l'identité des vignettes de papyrus et des objets réels maniés par le rituel; au lieu de parler de tous ces abrégés, de toutes ces curieuses variantes que l'on peut voir à Gournah, et qu'il connaît sans doute mieux que moi par ses fréquents séjours à Thèbes, c'est à la thèse des changements religieux, à la révolution osirienne qu'il s'attache. Il désire par dessus tout faire de l'«ouverture de la bouche» une composition de caractère osirien, beaucoup plus que chercher à montrer la merveilleuse antiquité de ce rituel, et la date préhistorique de cet acte qui en constitue l'essentiel en définitive: l'ouverture rituelle de la bouche des défunts, au moyen d'instruments magiques empruntés aux dieux. Il me semble, bien au contraire, que rien n'aurait été plus intéressant que de s'attacher à la tâche exactement opposée: montrer que le rituel de l' était si ancien qu'il avait été entièrement rédigé, pour l'essentiel, avant l'invention du drame osirien-typhonien, et que cela le supposait égal en antiquité aux plus vieux concepts indigènes, aux objets des nécropoles préhistoriques, et en faisait une des bases des croyances indigènes, africaines, aussi haut qu'on pouvait attendre dans l'histoire. Qui ne voit l'intérêt que peut avoir une constatation de ce genre pour l'étude de la religion égyptienne, aussi bien que pour ce qu'elle apporte à ceux qui cherchent à établir des comparaisons entre l'Egypte préhistorique et les religions des «naturvölker» actuels du continent africain — c'est à dire précisément, soit dit en passant, à retrouver ce que M. B. aime tant à constater chaque fois qu'il le peut? La tâche était facile, car la démonstration par l'exégèse du texte venait ren-

forcer puissamment ce qu'indiquaient les vestiges monumentaux. S'il y a, je pense, un signe manifeste dans les textes égyptiens qu'une cérémonie funéraire est antérieure au mythe de l'Osiris victime de Typhon, c'est bien la présence de l'Horus-Sit symétriques, accomplissant, comme dieux évonymes et protecteurs des deux moitiés du monde, des rites pour l'Osiris Roi. On n'attend pas que je cite ici la vingtaine de passages, décisifs à cet égard, que tout lecteur peut relever lui même, le plus aisément du monde, en lisant une des versions thébaines de l'. Je ne parle pas de ces parallélismes qui figurent dans le rituel *préparatoire* des purifications: «Ta pureté est celle d'Horus (et vice versà) et ta pureté est celle de Sit (id.)» [1], et d'autres de ce type que l'on retrouve à satiété [2] pour l'eau, le natron, l'encens, les onguents divers des onctions et des parfums, la prise des insignes des couronnes, etc. Il n'y aurait que celles-là que je n'y attacherais pas autrement d'importance, estimant que le rituel des cérémonies des purifications, initiales ou terminales, tout comme celui des offrandes ou des habillements, ne fait réellement pas partie de l'«ouverture de la bouche» plus que de toute autre partie du cérémonial égyptien. Ce sont des «en tous cas», si je puis dire, que l'on insère sur un rituel — et qui sont des accessoires ajustables,

---

[1] L'antiquité la plus extrême appartient aux formules quadripartiques où le monde appartient aux dieux des quatre divisions stellaires du firmament, et où Thot-Sapou (on ne dit pas encore Thot Anoubis) sont en parallélisme avec Horus-Sit. Ce sont les traces des plus vieilles religions que nous puissions atteindre pour l'instant en Egypte. On notera leur présence dans le rituel de l'.

[2] Ex: Cérémonies troisième, cinquième, vingt-sixième (la bandelette *âshep*), vingt-huitième (le sceptre *amsou*), etc. Cf. également t. I p. 150—153, 190—194 pour la version de Siti 1er. J'ai adopté ici la numération de Budge. L'explication qu'il donne (p. 141) du parallélisme sur l'*oudȝait* d'Horus et les testicules de Sit est fausse. Les textes des Pyramides montrent que ces versets se rattachent à l'Horus-Sit préhistorique. Cf. p. 3, 5, 6, 7, 9 du t. 2 de l'édition Budge pour la version de Boutahaï-Amonou.

comme je l'établirai mieux un peu plus tard. Il se pourrait donc que l'on eût de ces en tous cas, préhistoriques par eux-mêmes, ajustés à un rituel d'«ouverture de la bouche», sans que celui-ci fût nécessairement de la même antiquité comme rédaction absolue. Mais que dire de ces passages où l'Horus et le Sit jumeaux et amis accomplissent pour le Roi (en l'espèce le mort royal ou privé) les rites mêmes de l'ouverture de la bouche: «Je suis Horus et je ne te permettrai pas qu'on touche à la tête de mon Père — Je suis Sit, et je ne te permettrai pas etc.»? Voit-on le Sit Typhon du drame osirien en cette posture?[1] Aimera-t-on mieux expliquer de cette façon la douzième cérémonie, où l'officiant déclare: «Je suis Horus, je suis Sit, *ton aimé*»?[2] Et voici que les ⌐| ⌐| symbolisent Horus et Sit, c'est à dire les Maîtres préhistoriques du Monde Nord et du Monde Sud, que la «Meskha» de fer est dite «venir de Sit» comme l'herminette ou le «diviseur» seront les «mâchoires de Sit» dans le texte de Boutehaï-Amonou.... J'en passe. Je cherche des passages caractéristiques où il soit question, dans la céremonie, du drame où l'Horus venge son père de Sit le mauvais, et il me faut descendre jusqu'à la fin du rituel de Siti 1er, pour la découvrir enfin sous la vignette de la § XLIV, et ce avec tous les caractères d'une glose introduite après coup.[3]

---

[1] Dixième cérémonie. Le commentaire de M. Budge sur la fin de ce chapitre, où il veut établir le caractère «typhonien» des mots «j'ai délivré cet oeil qui est mien de sa bouche et j'ai coupé sa jambe» est une glose moderne et n'est que cela. Le texte ne parle pas de Sit. Que des prêtres thébains aient eu plus tard la même explication ingénieuse que M. B., c'est possible et même probable; mais le fait est que le texte est muet. Est-il une allusion tirée de la thèse dualiste de nature solaire, ou tout simplement du sacrifice alimentaire qui va suivre ces versets? Je n'en sais rien. Le certain est qu'il n'est pas «typhonien» d'origine, au sens osirien du mot.

[2] Edition BUDGE t. I p. 67.

[3] Edition BUDGE t. I p. 192. L'allusion au phallus de Sit coupé par Horus peut d'ailleurs s'expliquer aussi bien par une substitution dont le mécanisme prendrait trop de temps à expliquer ici. Encore une fois, qu'il y ait eu des essais d'insertions «typhoniennes» dans ce rituel, comme dans tous

Tout vient d'ailleurs renforcer, à la lecture de ce rituel, l'impression d'un cérémonial fondé bien avant que le drame d'Osiris, de sa mise à mort par Sit, et de la vengeance d'Horus eussent pris pied dans le formulaire, et M. Budge me paraît s'attacher à une mauvaise cause. Quand, pour renforcer l'aspect «abydénien» de l'Ouap-Rô, et par conséquent son origine néo-osirienne, il a l'idée de mettre en regard ce «rituel du culte divin» qui n'a rien à voir en l'affaire, il suggère de comparer. Et qu'y trouve-t-on? On ne verra plus en ce rituel les «en tout cas» dont j'ai parlé, ces rites de purification, d'encensemement et d'habillement tels qu'ils se présentaient, avec leur cadence quadripartique, dans le cérémonial général établi par le formulaire préhistorique des Pyramides. Et là où Sit est mentionné, il n'est plus que le maudit, qu'Horus met en fuite, détruit, en vengeur d'Osiris.[1] Ici le temps a fait son œuvre; et il serait difficile de trouver un ensemble de textes ni qui soit plus différent du caractère de l'Ouap-rô, ni qui tende à prouver justement davantage le contraire de ce que voudrait établir M. Budge: à savoir que le rituel de l'ouverture de la bouche a été rédigé bien avant qu'on songeat au drame osirien, et que le rituel du culte divin n'est rien moins qu'un rituel très ancien.[2]

On pourrait au reste retrouver par d'autres marques non moins significatives l'extrême ancienneté du rituel de l'Ouap-Rô, et le dégager plus nettement encore de la prétendue influence décisive exercée par la légende d'Osiris. Je ne relèverai que pour mémoire cette allusion à Sokaris que donne la version

---

les autres de l'Egypte à une certaine époque est bien évident. L'important et le nécessaire est que l'acte essentiel de l'ouverture de la bouche et ses effets magiques soient attribues formellement au concours bienfaisant d'Horus et de Sit. Et c'est ce que je viens de constater.

[1] Cf. chapitre d'allumer le feu, l'hymne à Amon, la présentation de l'huile, etc.

[2] Voir plus loin, dans le même ordre de faits, la suppression du nom de Sit dans la cérémonie quadripartique.

de Siti I, où le s'adresse à la statue «en ton nom de Sokaris» .[1] S'il y en avait quelques-unes de ce type, il serait plus aisé de démêler le sens du cérémonial primitif. Mais on conçoit aisément que le maquillage du mort en Osiris (en Osiris, et rien de plus, ce qui ne veut pas dire un Osiris victime de Sit) n'en ait pas laissé subsister beaucoup dès l'époque protohistorique. Mais voici qui est plus significatif: le rôle de Shou dans le cérémonial. Laissons de côté les énumérations de style où Shou figure en comparse parmi «les Ames de Rā en Khimounou», ou les allusions à la légende de Rā ayant éjaculé les premiers couples divins, ou Shou compris dans les litanies de révérence de fumigation, etc. Tenons nous en à un texte formant partie évidente du fond même du rituel. Il s'agit de la cérémonie que M. B. a numérotée douzième, et que le texte de Siti I nous donne à la ligne 120 comme commentaire de la vignette XXV. Le texte y suit trop littéralement la construction et la cadence magique de nombre de déclarations semblables du formulaire des Pyramides pour qu'on n'y reconnaisse pas de suite la même marque d'origine: «Et puisque c'est Shou fils d'Atoumou que l'image de cet Osiris (N) que voici, s'il respire, tu respires. Il t'a pourvu, Shou. Il t'a levé au ciel, Shou. Il t'a élevé en chef, Shou. Il t'a fait fort, Shou. Si bien que, etc.» La quadruple assertion suivant la déclaration d'identité, qui fait que «si un dieu est vivant N est vivant» est tellement connue comme une caractéristique du vieux formulaire que je me dispenserais d'y insister, s'il n'était nécessaire de signaler qu'il ne s'agit pas d'un de ces passages de style qui appartiennent à la rigueur à l'ensemble du rituel égyptien, plutôt qu'à un rituel bien déterminé. Il s'agit du

---

[1] Seti I, l. 144 (ouverture avec la).

moment même où le Sam ouvre la bouche et les yeux avec l'Oïr-[illegible]ikaou. Par conséquent le texte a dû être lié à jamais, dès le début, au geste qui est une des opérations capitales du cérémonial. Je demanderai s'il y a un égyptologue qui puisse trouver la trace d'un caractère osirien (j'entends toujours l'Osiris d'Abydos, victime de Sit et vengé ou rescuscité par Horus) dans le passage que je viens de citer.

Prenons maintenant la purification par l'eau ou le natron. J'ai dit que je ne regardais pas ces cérémonies comme formant corps avec l'ouap-rô, mais comme des cérémonies générales s'ajustant aux différents rituels particuliers. Encore est-il intéressant, cette réserve faite, de voir le cérémonial constitué encore ici sur le très vieux type quadripartique du formulaire des Pyramides. Aux régions du Nord et du Sud, gouvernées par l'Horus et le Sit archaïques, font pendant les régions de l'Ouest et de l'Est, régies par Thot et Sapou. Sapou à la place d'Anoubis dans les rituels de purification est toujours un indice sérieux d'antiquité reculée, et je le constate, sauf erreur, d'un bout à l'autre de ce rituel préparatoire[1]. Or il est curieux de noter en passant que ce «rituel divin», dont M. Budge fait si grand cas, révèle à ce sujet une nouvelle preuve de sa rédaction de basse époque. S'il garde du vieux formulaire le rituel préparatoire de la purification, Sapou compris, il mutile, par déférence pour la légende thyphonienne, la symétrie quadripartique, en supprimant Sit. Si bien qu'on a une cérémonie à trois personnages, dont le sens magique primitif disparaît par cette suppression qui en détruit l'économie essentielle[2]. Parfois même, Anoubis remplace Sapou dans

---

[1] Rituel de Siti I, sections du texte correspondant aux vignettes 2, 3, 4, 5, 6, (purifications par l'eau, l'encens et le natron) et section XLII (remise du *thehen*). Mêmes équivalences pour le sarcophage de Boutehai-Amonou, aux quatre passages caractéristiques, etc.

[2] *Rituel divin,* chapitre du vase de Badzou (§ XLVII), chapitre du vase de natron (§ XLVIII), chapitre de faire la purification (§ XLIX).

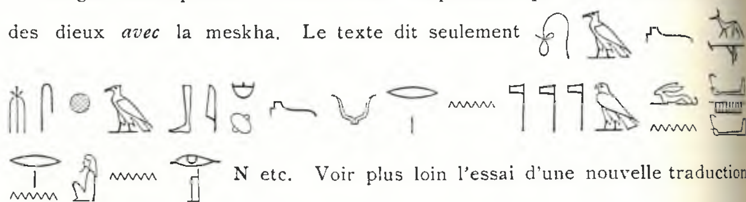
l'ancien quatuor de dieux devenu une triade, et l'on a Horus, Thot et Anoubis au lieu de l'Horus Sit et du Thot-Sapou.[1]

Et puisque nous voici à parler d'Anoubis, notons dans le rituel de l'«ouap ro» l'absence complète de toute fonction se rapportant au type classique de l'embaumeur du dieu Osiris. Anoubis n'apparaît pas souvent dans ce rituel, mais il est remarquable que son nom, là où il figure, soit en règle accolé à celui d'un des instruments magiques ouvrant la bouche; et tantôt ce sera la cuisse de fer dite *meskha*,[2] avec une répétition qui fortifie singulièrement la valeur du passage[3], et tantôt la *maskhonit.*[4] Je ne vois pas du tout pourquoi et comment M. B. en fait un instrument de Sit et dit «quoique le texte porte le nom d'Anoubis, il est certain que ce dieu est ici l'équivalent de Set, puisque l'instrument dont il se servait

---

[1] *Rituel* «chapitre de poser les mains sur le dieu».

[2] Version de Siti I l. 104—106: «O (N) je t'ai ouvert ta bouche avec l'instrument d'Anoubis, et est ouverte pour toi ta bouche avec l'instrument d'Anoubis. — *Meskha de fer.* — Et si est ouverte la bouche des dieux, ouverte est la bouche de cet N etc.». Notons que M. B. force un peu sur le sens littéral en traduisant (t. 1 p. 169) «the thigh of iron, *wherewith* the mouth of the god was opened». C'est donner l'impression que l'on ouvrait la bouche des dieux *avec* la meskha. Le texte dit seulement



N etc. Voir plus loin l'essai d'une nouvelle traduction de ce passage.

[3] Rituel de Seti Ier; texte semblable à cela près que l'alternance ✕ et est ici renversée. Je crois qu'il y aurait lieu d'en tenir compte, quand on fera une étude plus serrée du texte, et qu'il faudra justifier les nuances correspondantes dans la traduction.

[4] Version de Boutehai-Amonou l. 29. Il est curieux de remarquer qu'en pratique, les instruments des vignettes correspondantes employés à ce moment là sont les , ou le ou le . Même coïncidence dans la version de Petemenophis.

était en fer, et que le fer est un métal thyphonien». C'est vouloir partout et toujours plier les textes à sa thèse, bon gré mal gré, en leur faisant dire ce qu'ils ne disent pas. Tout comme à propos du «sommeil du sam», il nous parle de cette peau par laquelle Anoubis passait pour Osiris, alors que le texte ne dit absolument rien de tel et que par surcroît, la chose n'est rien moins qu'exacte au point de vue archéologique; la peau prétendue est une étoffe — à rayures rouges et jaunes dans la plupart des variantes connues. Ni Anoubis, ni Shou n'apparaissent ici, en somme, autrement que comme des dieux encore indépendants du système typhonien-osirien, et voilà les faits tels qu'ils apparaissent des textes dégagés de toute glose moderne. Où sont donc et ce caractère de «changement complet» et cette «composition nouvelle» et ces «allusions à l'inimitié qui existait entre Horus et Sit, meurtrier d'Osiris»?

Que si au contraire on examine sans parti-pris un des textes essentiels, le caractère archaïque s'en révèle assez clairement pour le rattacher à la littérature religieuse antérieure au roman de l'Osiris victime. Et par textes essentiels, j'entends une fois de plus ceux qui ont trait au vif de la cérémonie, sans parler des litanies, des hymnes, ou des oraisons. Les textes essentiels, pour une «ouverture de la bouche» sont par définition ceux où s'accomplissent les rites et les actes matériels par lesquels la bouche est ouverte. Or, à ces endroits là, la lecture du texte atteste, à premier examen, un ensemble de formules se rattachant étroitement à ces opérations magiques qui forment le plus clair du rituel des Pyramides. La grammaire et la cadence offrent d'ailleurs assez de points de ressemblance pour la démonstration du fait. La chose apparaîtrait avec plus d'évidence, si les traductions faites jusqu'à présent n'en avaient dissimulé l'allure et changé assez sérieusement l'aspect — même l'aspect optique. Ici ce sont des coupures à contre-temps, là des ponctuations qui regrou-

pent autrement les mots égyptiens; ailleurs et surtout une série de liaisons explitives, des *car, si, en sorte que, donc,* disposés de telle sorte que tout le sens en est orienté à rebours. Il faut bien les introduire dans nos traductions, ces liaisons; mais le maniement en est si délicat que l'on risque de fausser tout un chapitre, aussi bien qu'on pourrait le faire par une glose véritable, en les insérant au mauvais moment.

Une traduction nouvelle, ou sinon au moins un nouvel essai de traduction semble bien nécessaire pour ce genre de textes. Celles que j'ai lues jusqu'ici ne me semblent pas tenir assez compte de ce qu'est, en tous pays, l'effort déclamatoire du magicien pour arriver à amener les effets qu'il veut obtenir. Le texte égyptien est tantôt présenté d'affilée, tantôt découpé en alinéas, mais toujours sous les apparences d'une litanie monotone d'affirmations, ou d'une grêle de répétitions prolixes. Verbiage et galimatias en sont l'aspect rebutant. Le seul inconvénient n'est pas de présenter ces textes opératoires sous le même aspect que les hymnes, oraisons ou litanies. Il y a aussi celui de méconnaître un des éléments importants de la magie-religion et de son rituel. On ne s'imagine pas que des répétitions indéfinies y étaient faites pour le plaisir, ni qu'on les entassait ainsi sans faire progresser l'opération. En fait, si nous prenons une passe magique, considérée en général, nous constatons que dans la plupart des cas, le magicien agit par une série d'équations, dont la dernière a pour résultat d'«obliger» le résultat à se produire sans échappatoire possible des esprits appelés et sommés: A = B, or B = C, donc A = C est une forme préférée, parmi les plus simples. Mais les équations prennent le plus souvent la forme d'une série de syllogismes: Le raisonnement «si on fait telle chose à Horus, c'est faire telle chose à N... (et vice versà); or on fait telle chose à Horus; donc on fait telle chose à N» peut se retrouver plus ou moins développé ou compliqué d'incises en cent chapitres du formulaire des Pyramides. Il faut se garder de le confondre

avec la répétition quadripartique, simple ou subdivisée; et ce n'est pas pour compliquer les choses que j'introduis cette remarque, mais parce qu'elle est nécessaire pour discerner, dans le rituel égyptien, ce qui est rituel révérentiel de ce qui est rituel opératoire. Ma terminologie n'est pas bonne, et je le sais. Mais je suis obligé de la créer et de la proposer pour l'instant, faute d'une meilleure. Le rituel «révérentiel» n'a pas le même but. Il concilie les esprits des quatre divisions du monde, il prépare le terrain, ou il l'affermit; il est l'accessoire; le rituel «opératoire» est celui qui contraint une force magique à agir, et c'est lui qui constitue la partie essentielle, l'acte décisif, le noyau autour duquel s'agrégeront, par couches successives, le rituel accessoire des purifications, des rondes, des strophes et antistrophes, des déclarations en quatre couplets, des passes à quatre exemplaires, puis (mais beaucoup plus tard) le fatras des litanies, des hymnes et enfin les oraisons ou les «résumés-apostrophes»: En somme, c'est en arriver à constater tout simplement que s'il y a un moyen de démêler les éléments fondamentaux d'un rituel, c'est en dégageant les textes correspondant à l'acte magique proprement dit qu'il y a le plus de chance de trouver le rite archaïque, et avec lui l'idée religieuse du début. On voit dès lors combien il importe de tenter de rendre la physionomie de la formule qui déclame l'incantation pendant que les gestes sont accomplis. Le rythme qui révèle le dessein du magicien et les moyens qu'il estime inéluctables sont à ce moment là la chose intéressante à saisir. Malheureusement, ces matières sont encore si nouvelles que de simples tentatives peuvent seules être esquissées pour l'instant, tant qu'un énorme travail préparatoire de collection de formules semblables ou analogues et de tableaux synoptiques n'aura pas été exécuté. Le travail se complique de l'état des textes. D'une copie à l'autre, les variantes laissent voir des fautes évidentes. Fautes du lapicide antique, ou du copiste moderne? De tous les deux, je

suppose, quand on voit ce qui se passe pour le formulaire des Pyramides. Le malheur aussi est que l'absence d'un texte bien établi vient trop souvent briser nos essais de «ponctuation» du raisonnement. Si par exemple le texte de Seti I porte , là où Rekhmara présentait , voilà le mécanisme de la phrase totale rendu incertain; car c'était par l'alternance que nous pouvions nous guider vers la reconstitution du rythme, par l'établissement grammatical des redoublements, ou par la syntaxe des modes subordonnés ou principaux. Et tout est changé suivant qu'il faut lire ou . Si ces inconvénients sont fréquents, ce n'est pas une raison pour ne rien essayer; et il reste après tout assez de passages fermes pour aborder au moins un premier essai. Le mieux est de s'en tenir strictement à la traduction la plus littérale possible, et d'indiquer clairement — par exemple en italiques — les mots que l'on est absolument forcé d'introduire dans la traduction moderne pour rester compréhensible. Le tout peut présenter un aspect plus étrange et moins élégant que les traductions ordinaires. Je le crois plus utile.

Un exemple suffira. Je n'ai pas la prétention de donner une version définitive. Je voudrais seulement mieux faire ressortir l'allure générale de ces morceaux, et je suis persuadé que si les coupures sont reconnues plus tard fautives çà et là, c'est un inconvénient que d'autres éprouveront encore. Ce qu'il en restera suffira au moins, j'espère, pour donner la conviction que ces textes n'ont pas du tout la même physionomie que le Rituel Divin, qu'entre les dates respectives de rédaction des deux rituels, il y a toute une évolution, et que d'ailleurs les buts que se proposent les deux cérémonies diffèrent entièrement, et comme concept et comme moyen d'exécution. Le chapitre que je choisis est pris parmi ceux qui se rapportent le plus étroitement à l'accomplissement de l'acte magique par excellence, et il offre le double avantage

1° de se retrouver dans toutes les versions un peu complètes[1] et 2° être répété deux fois pendant l'office, et chaque fois après le sacrifice du taureau. Cette répétition nous assure que nous avons affaire à une des parties les plus solides du rituel, et la division, encore manifeste, en sacrifice aux esprits du monde du Nord et sacrifice au esprits du monde du Sud est un bon indice d'antiquité à faire entrer en ligne de compte. Je prends le texte au moment où l'abattage et le dépeçage de la victime terminés, et la cuisse offerte, on en arrive à la passe magique des [hiéroglyphes] (= le [hiéroglyphes] et le [hiéroglyphes] de la seconde passe, correspondant au second sacrifice).[2] C'est l'instant où l'apostrophe: *Yâ Ousiri* N...! indique un nouveau temps. J'aurais voulu, pour la clarté de mon texte français, donner en regard le texte égyptien par synoptiques. On comprendra aisément pourquoi je ne pouvais présenter au lecteur, dans le format de cette revue, un pareil tableau. Les renvois que j'ai donnés en note suffiront, j'espère, à permettre le contrôle:

a. Si j'ouvre[3] à toi ta bouche par l'instrument d'Anoubis

---

[1] Budge. Version type p. 69 et p. 92; Siti I section XXIV et XXXVIII; Rekhmara Ed. Virey p. 143 et 146; Petemenophis § III et § XXIII; Boutehaï Amonou pl. IV et VII, etc. Cf. Schiaparelli, Funerali t. 1 p. 104 et 160, et la traduction t. 2 p. 234; plus les versions abrégées d'Amonemhati et Khonsou p 285 et 292. Lefébure ne signale pas de variantes pour la leçon de Ramsès 3 ni celle de Taousirit.

[2] Je ne puis donner ici un essai d'explication de ce double cérémonial, sous peine d'entrer dans une critique exégétique d'une longueur démensurée. Le lecteur familiarisé avec ces sujets sait que tout, ou presque tout, est encore à entreprendre de ce côté. Il est certain que le rite primitif, en employant des instruments différents pour le double sacrifice du Nord et du Sud avait une intention précise. Il est possible que les [hiéroglyphes] aient été affectés au premier sacrifice (Nord et Sud) et le *Seboïr* et le *Dounan* au second (primitivement Est et Ouest). On rentrerait dans l'ancien rituel «stellaire» des «quatre maisons» du ciel.

[3] Le *si* n'est pas mis en italiques, comme exprimé en égyptien grammaticalement par le [hiéroglyphes] qui établit la proposition subordonnée complétive par rapport au [hiéroglyphes] du second membre de phrase.

— devient ouverte[1] pour toi ta bouche par l'instrument d'Anoubis. *Moskha de fer.*[2]

b. *Or* l'ouverture de la bouche les dieux — *c'est* le devenir ouverte la bouche de cet N.

c. *Ainsi* Horus ouvre-t-il la bouche d'Osiris[3] — *alors* Horus fait devenir ouverte la bouche de cet N.

d. *Donc* par son fait d'ouvrir la bouche de son père — *c'est*[4] son fait d'ouvrir la bouche d'Osiris — avec le fer venu du dieu, la Moskha de fer.

c. *Si bien qu'en* ouvrant la bouche des dieux — tu ouvres la bouche de cet N avec elle.

(Clausule). — *En sorte que le voilà* qui marche, *le voilà* qui parle. — Et son corps est avec la grande Paouit — dans le château du Prince en Héliopolis, etc.

Je ne suis nullement certain d'avoir bien rendu le rythme et les alternances de l'incantation; le texte, en deux passages, semble avoir été altéré, et si j'ai supposé deux corrections, consistant en la suppression d'un nom et d'un , il n'y a là rien qui dépasse la somme d'erreurs qu'on peut trouver dans une formule des Pyramides. C'est assez cependant pour

---

[1] Je renonce à rendre mieux en français la distinction entre l'alternance et . À noter que le second chapitre renverse l'ordre.

[2] Je crois devoir traduire par un arrêt avec désignation de l'instrument, en me référant aux exemples similaires si nombreux dans le rituel des Pyramides.

[3] Ce texte semble fautif en ajoutant après Osiris le nom du défunt.

[4] Le texte donne une cadence par repétition .. . J'ai traduit comme si le texte primitif n'avait de porter qu'un , celui du premier terme. Si l'on veut respecter plus fidèlement le texte dont nous disposons, traduire: C'est par son fait d'*ouvrir la bouche de son Père, — c'est par son fait d'ouvrir la bouche d'Osiris;* avec cette équation sous entendue: puisque se qu'il fait à son Père, c'est le faire à Osiris et réciproquement.

que je ne puisse proposer fermement la prosodie et la cadence du morceau. L'essentiel est qu'elles aient existé, et que quelles que soient les traductions que d'autres pourront préférer, on ait la conviction qu'on a bien affaire à un texte de déclamation magique conçu sur le type des «chapitres» des Pyramides. Qui voudra comparer le premier avec les seconds, se plaçant à ce point de vue, sera probablement vite convaincu que s'il y a probablement à redire à la traduction ci-dessus, cette traduction, quelle qu'elle soit, doit être la même dans les deux cas, et que nous avons affaire à des textes coulés dans le même moule, rédigés et coordonnés par un même corps sacerdotal, et sous l'empire d'une donnée identiquement conçue pour l'ensemble. Sans examiner ici le fonds même de la doctrine, c'est reconnaître en somme que la rédaction de l', telle au moins qu'elle est dans la forme venue jusqu'à nous, prit sa forme nette au temps préhistorique — et je ne dis pas «prédynastique» — où fut rédigé le rituel héliopolitain. C'est bien en effet à Héliopolis que nous mènent les textes les plus caractéristiques de ce rituel. Que l'on en parcoure les diverses rédactions. À part les villes symboliques de la bipartie, le Pou-Dapou, le Bouto-Nkabit, peu de versets s'y préoccupent de rattacher l'accomplissement d'un quelconque des épisodes à une localité déterminée. Héliopolis fait exception. C'est à la Grande Neuvaine qu'ils adressent les objurgations résumées des fins de chapitres. Et si, comme on l'a fait en toute cette étude, on ne veut retenir comme caractéristiques de l' que ce qui a trait directement à l'«ouverture de la bouche», c'est à Héliopolis, et plus précisément au «Château du Prince» que se rattachent les seuls chapitres où il soit question de déterminer géographiquement l'effet d'un des actes magiques.[1] Trois

---

[1] L'index de M. Budge est sur ce point très incomplet, donnant seulement quatre renvois au mot *Aged Prince of Heliopolis* I 99, 124, II 84, 141.

passages pour le moins reviennent avec force sur ce fait que le corps [hieroglyphs] du sujet de l'[hieroglyphs] est «avec les dieux» en ce château. D'abord les deux clausules de chapitre double dont je viens de risquer la traduction.[1] Puis un troisième passage se rapportant à la présentation des bandelettes, et dont la constance à travers les diverses versions n'est pas moins remarquable. «Tu a été établi par Horus. On t'a présenté l'*Irit Horou*, et tu es souverain dans le Château du Prince en Aounou». Les variantes déplacent ici ou là la clausule que voici, mais elle reste enfermée dans la cérémonie des bandelettes.[2] Il faut qu'elle soit importante, pour que je l'aie noté dans des versions à intitulés abrégés de certaines tombes de Gournah encore inédites, par exemple en celle du Premier Prophète Râ.[3]

On serait frappé à moins de ce que ces assertions et le ton qu'elles emploient ont, je ne dirai pas seulement d'héliopolitain et de semblable au rituel des Pyramides, mais

---

Ceci ne peut donner aucune idée de l'importance et de la répétition de cette caractéristique au courant des diverses versions. Lire au moins: I, 69, 92, 99, 124, 170, 185, 191, 230; II, 25, 39, 84, 141, 196.

[1] A. BUDGE, Version type p 69, correspondant aux leçons de Seti I (p. 170), de Rekhmara (p. 143 Ed. VIREY), de Boutehaï Amonou (p. 25 t. II Ed. BUDGE), de Petemenophis (t. II p. 196 Edition BUDGE), etc.

B. BUDGE, version type p. 92 correspondant aux leçons de Seti I (p. 184), de Rekhmara (p. 146 Ed. VIREY), de Boutehaï-Amonou (p. 39 t. II Ed. BUDGE); le parallélisme de Petemenophis (t. II p. 181) est évident par le contexte, malgré la mutilation portant justement sur l'[hieroglyphs] de la fin.

[2] BUDGE, version type p. 99, correspondant aux leçons de Seti I (p. 190 Ed. BUDGE), de Rekhmara (p. 147 Ed. VIREY), de Boutehaï-Amonou (t. II p. 84), de Petemenophis (t. II p. 196 ibid.).

[3] La tombe n'est pas publiée. SCHIAPARELLI s'était borné à y signaler l'existence d'un [hieroglyphs]. J'y ai fait le relevé des scènes en 1907. Le texte relatif au château du Prince figure dans le 18ème médaillon de la série des scènes restées visibles dans ce tombeau difficile à copier. Cf. une mention identique dans une tombe anonyme citée par SCHIAPARELLI, *Funerali* t. 2 p. 289.

encore de «plus ancien». Si nos études nous permettent encore fort mal de disséquer les apports successifs d'où est sorti la recension héliopolitaine en général, on a déjà cependant quelques indications. Que Rā joue un si petit rôle en tout ceci, au point que litanies à part, on ne trouve guère qu'un passage où il semble prendre part à ce rituel;[1] et que Hor-m-Khouti n'y apparaisse qu'une fois dans une énumération de dieux sans valeur rituelle[2] sont des remarques qui ne sont pas à dédaigner. Ce n'est pas le moment d'entreprendre des recherches sur le «Château du Prince» et sur son caractère primitif. Je crois, mais sans pouvoir le prouver encore, que si nous saisissons déjà que la confusion du «Prince» et de l'Osiris classique a été un procédé théologique, on arrivera quelque jour à montrer que celle de Rā avec le Prince a été un procédé antérieur de même ordre, et qu'avant le système solaire en Râ-Atoumou, chef de l'Ennéade, auquel tout le système héliopolitain a été ajusté bon gré mal gré, il y a eu un état antérieur ayant persisté assez longtemps pour se reconnaître encore çà et là. Qu'il fût fondé sur la partage du monde en quatre régions est tout ce qu'il convient d'affirmer pour l'instant. Le «château» aurait-il été une sorte de palais des Rois défunts, assez analogue à celui des Morts Royaux d'Abhomey? Ce n'est là qu'hypothèse; tout comme est hypothèse, cette sorte de dieu ciel, de *Loubari* bantou suprème et impersonnel, qui se devine plutôt qu'il ne se démontre évident, en l'état actuel de nos recherches. Il aurait tendu plus tard à évoluer vers le concept plus précis d'un dieu soleil, ainsi que le fait se constate si fréquemment en Afrique...

Mais je n'irai pas risquer pour l'instant de rattacher

---

[1] À part la litaine thébaine en maait, et le s-d-h avec énumeration de dieux, le texte de Rekhmara donne trois allusions à Rā (p. 132, 154, 151) que ne connaît pas la version de Siti I. L'explication nous entraînerait trop loin.

[2] Ed. Budge version type p. 129 = t. II, p. 94 et 200.

l' à des systèmes qui n'existent virtuellement pas encore au point de vue scientifique. J'estimerai suffisant d'avoir pu réussir à donner simplement l'impression que l'Ouverture de la bouche se rattache, par sa rédaction, à un ensemble de croyances et de pratiques dont le rituel des Pyramides est un spécimen beaucoup plus complet, et que le tout est bien antérieur à toute la spéculation de l'Osiris d'Abydos, tué par Sit-Typhon, et vengé par son fils Horus — ceci sans me préoccuper des louables efforts que firent les prêtres d'Héliopolis pour assimiler ce dualisme à celui de Râ-Lumière en guerre contre l'Apôpi-Ténèbres. Si j'ai réussi à faire partager cette impression au lecteur, la conclusion se voit aisément; les textes de l'«ouap-ro» sont de rédaction préhistorique, et viennent corroborer ce que faisait présumer la présence matérielle d'un instrument de l' dans la tombe néolithique de Neggadèh.

C'est cette belle série historique que j'avais désiré voir mettre en évidence, et j'ai assez indiqué de combien de monuments et de combien d'indices grammaticaux ou mythologiques on disposait pour l'établir. M. Budge les connaît mieux que moi. S'il a ainsi rompu sa démonstration, s'il a négligé à ce point de relier solidement la série, depuis la période néolithique jusqu'à la XVIII[e] Dynastie, il est évident que ce n'est pas par inadvertance, et il faut bien attribuer le fait à d'autres préoccupations. Et voici ce qu'il me semble comprendre. C'est que tout bien examiné, M. Budge ne tient pas à cette continuité des croyances religieuses, qui rattacherait les civilisations égyptiennes néolithiques à celle de l'empire memphite. Si son érudition et sa probité scientifique l'obligent à noter et à signaler les faits qui le démontrent à l'évidence — comme quand il s'agit, par exemple, du «Livre de la Mort» ou de la présence d'instruments de culte néolithiques, identi-

ques à ceux de la période classique, dans la table d'offrandes ou ailleurs, au fond il se maintient toujours à deux propositions qui sont fondamentales en tout ce qu'il a écrit jusqu' aujourd'hui: l'invasion des prédynastiques, et la substitution d'une croyance osirienne, venue d'Abydos, aux croyances encore en vigueur avant la première moitié de la Ve Dyn. Quelquefois comme malgré lui, il lui faut toujours ajuster à ce double cadre nombre de ses théories, toutes ses théories même, et là même où elles se heurtent le plus durement aux faits; et ce quitte à oublier les faits qu'il a cités lui-même en tant que documents, quand il n'en était pas encore à la théorie; quitte aussi, au besoin, à aller chercher des parallélismes qui n'ont rien à voir en l'espèce, comme le Rituel Divin du Culte Journalier, pour l'unique raison qu'il vient d'Abydos, et a quelque chose, pense-t-il, de nécessairement «osirien».

Pareille constatation mène nécessairement à une nouvelle question. On se demandera s'il était donc à ce point nécessaire à ces deux thèses favorites de reconstruire de pareille manière l'historique de l' [hiéroglyphes]. M. Budge ne pouvait-il après tout, le rattacher jusqu'à la période préhistorique, sans renoncer pour cela — quitte à la remonter jusqu'à cette date — à sa théorie des envahisseurs et à celle des influences religieuses étrangères? C'est alors que l'on arrive, en cherchant plus avant, à voir peut-être une de ses raisons intimes. Si M. B. a tenu, avec cette insistance, à faire de l'ouverture de la bouche un drame osirien-typhonien, c'est surtout pour la rattacher à une théorie générale d'une ampleur beaucoup plus grande — à la nature communielle du sacrifice. Or si Osiris n'est pas encore un dieu-victime lors de la rédaction du rituel, voilà la thèse bien gravement compromise, et il ne reste plus grand chose de «communiel» dans l'affaire. Que telle soit bien probablement, en dernière analyse, la cause première de toute la façon dont M. Budge a disposé son exposition, et

conduit sa démonstration de l'historique, c'est ce que je tâcherai de montrer un peu plus tard. Mais voyons d'abord la suite de la composition générale, la manière dont il a rédigé la version type et composé le matériel de ses documents ou de ses références.

(À suivre).

George Foucart.

Dominique Mallet, Le Kasr El-Agoûz. Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire sous la direction de M. E. Chassinat. Tome onzième. Avec une planche hors texte et 53 figures dans le texte. 103 pp. *in*-4. Le Caire 1909. Prix: 35 fr.

La série de «Mémoires» que nous devons à l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire s'accroît avec une rapidité qui fait honneur à la bonne direction de l'Institut et à l'activité des égyptologues qui en sont les membres. Le volume que nous allons examiner a pour auteur M. Dominique Mallet qui s'est chargé de faire la description du temple de Thot, appelé maintenant Kasr el-Agoûz et situé à très peu de distance au sud-ouest du grand temple de Médinet-Habou.

Ce n'est pas la première fois que ce temple de Thot apparaît dans la littérature égyptologique. Jollois et Devilliers lui ont consacré une rapide description,[1] Champollion, qui parle de cet édifice dans la dix-neuvième de ses *Lettres*, datée du 2 juillet 1829,[2] décrit les deux salles principales dans ses *Notices descriptives* et en publie une série d'inscriptions.[3] Enfin Lepsius a reproduit quelques tableaux dans les *Denkmäler*, IV, pl. 31 b, c, d, e et pl. 32 a, b, c, tandis qu'on retrouve les notes et une partie des inscriptions dans les Denkmäler, *Texte*, III, pp. 189 et suiv.

---

[1] *Description de l'Egypte, Antiquités*, I, Thèbes, section I, § VII.

[2] Champollion, *Lettres écrites de l'Égypte et de Nubie*, nouv. édit. 1868, p. 304—310. Voir aussi H. Hartleben, *Lettres et journaux* de Champollion, t. II (Bibliothèque Égyptologique, t. XXXI), pp. 374 et suiv.

[3] Champollion, *Notices descriptives*, I, pp. 600 et suiv. et supplément, p. 907—908.

Ici la bibliographie s'arrête. Les lacunes qu'ont laissées les descriptions et les notices antérieures ont été soigneusement comblées par le travail de M. Mallet.

Le volume comprend deux grandes divisions: l'introduction pp. 1—27; textes et tableaux accompagnés d'une description détaillée pp. 29—103.

J'indiquerai brièvement les points principaux de l'introduction. Les descriptions anciennes du temple de Thot ont prêté matière à un court compte-rendu de l'état où se trouvait le temple lors des visites de Jollois et Devilliers, de Champollion et de Lepsius, et l'auteur résume les idées que ces savants avaient exprimées sur l'importance de l'édifice, les scènes et les inscriptions. M. Mallet essaye ensuite de retracer le sort qu'aurait éprouvé le temple dans la suite des temps. Il sera difficile de décider s'il avait été transformé en église à l'époque chrétienne. «Je n'ai aperçu, écrit l'auteur, aucune trace de ces peintures coptes qui témoignent du changement de culte, ni beaucoup de ces martelages intentionnels, qu'on infligeait volontiers aux démons païens».

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'à une époque beaucoup plus récente l'ancien temple de Thot était devenu une étable «où des fellahs du voisinage remisaient tranquillement leurs bestiaux. Pour le pronaos resté sans ornementation, continue M. Mallet, l'inconvénient n'était pas grave, mais il n'en était pas de même pour les deux salles qui lui font suite. Et, si elles servaient d'habitation aux fermiers, comme certains tombeaux de la chaîne libyque, leur sort n'eût pas été mieux assuré. Toujours est-il que le sol s'est exhaussé notablement, — assez pour que les soubassements se trouvent complètement enfouis. Afin de communiquer plus aisément avec le dehors, ceux qui habitèrent le temple firent ouvrir, sur chacun des petits côtés du sanctuaire, une porte basse, et, de ce fait, les décorations des parois nord et sud se trouvent interrompues sur une longueur de plus d'un mètre».

Le temple fut construit sous le règne de Ptolémée IX Évergète II, et, si l'on veut préciser la date, probablement sous les

dernières années de son règne. Le dieu principal est Thot. Son nom est accompagné, dans la plupart des tableaux, de l'épithète , *sotem,* qui désigne une qualité spéciale du dieu: «celui qui écoute (les prières)». Un autre nom, qui reparaît maintes fois à la suite de celui du dieu, c'est , Téos, désignation qu'a expliquée M. Sethe.[1] Il faut bien remarquer que ces deux appellations n'accompagnent pas ensemble le nom de Thot: «le mot manque précisément partout où est gravé le nom humain Téos, et Thot n'est dit *sotmou* que là où il n'est pas Téos». Ceci nous amènerait à faire une distinction entre les deux formes: le grand dieu Thot sotem et l'homme divinisé Thot Téos.

M. Mallet laisse passer en revue les autres divinités dont les images et les noms figurent dans ce temple, il rend compte de la symétrie qu'on a observée dans la disposition des tableaux et des inscriptions qui couvrent les murailles. Il veut aussi déterminer la destination du temple. En partant du rôle que joue Thot comme l'inventeur des sciences, seigneur des écrits sacrés etc. et en soulignant que ce dieu est aussi le patron des médecins, il émet l'avis que le Kasr el-Agoûz aurait pu être un lieu de pèlerinage pour les malades.

Passons à la deuxième partie du volume qui nous occupe. L'auteur y a réuni les inscriptions et les tableaux du temple de Thot. La description qu'il a consacrée aux scènes différentes est minutieuse et ne laisse rien à désirer.

Les inscriptions ont beaucoup souffert dans le cours des années, et de certains textes il ne subsiste actuellement que quelques signes.

Je ne saurai rien remarquer quant à la copie que M. Mallet a faite des inscriptions. Elle paraît assez exacte. En traduisant les textes, M. Mallet montre une bonne familiarité avec l'écriture

[1] *Imhotep,* § 4.

et la langue des basses époques. Je signalerai cependant quelques passages qui par une raison ou par une autre, pourront être soumis à un nouvel examen.

P. 39. Le texte que l'auteur a reproduit vers la fin de cette page contient la locution , qu'il rend par «équilibré de cœur». «Brugsch (*Dict.*, p. 47), dit l'auteur (note 3), traduisait: «muthig». L'expression semble plutôt signifier: «qui examine, qui compte exactement ses désirs, sa volonté». Au *Supplément*, p. 45 et suiv., Brugsch rectifie sa première traduction et la remplace par: «erwägend, nachdenkend, verständig».

Je crois inutile de faire mention du sens que Brugsch avait proposé pour le groupe *àp àb* dans le I[er] vol. de son *Dictionnaire*, puisque il a abandonné lui-même l'avis qu'il y avait énoncé. Il faut d'ailleurs reconnaître que la nouvelle traduction de Brugsch: «erwägend etc.» rend parfaitement l'expression hiéroglyphique. Qu'il me soit permis de citer un bon exemple qui explique le sens de *àpi àb*. L'intéressante publication *Der Sarkophag des Panehemisis* par E. von Bergmann donne *p. 29* une phrase dont voici la transcription: *àb-à ḥer uat-ef àpi-àb*. M. de Bergmann la traduit: «Mein Herz ist auf seinem Wege, (auf dem Wege) des von erwägenden Sinnes (i. e. des Gottes Thot)», et il communique la variante en ajoutant dans la note 3: «*Apàb*, «erwägenden Sinnes, berechnend»; Beiname des Thot; vgl. Brugsch, Wörterb., V, 47».

P. 45. Dans la scène de la dédicace du temple (fig. 15, p. 45), nous lisons les légendes suivantes: 1 2 (?) . C'est le roi qui dit ces mots. L'auteur les traduit: «Donation d'une demeure (le temple) par le roi(?), à Thot sotmou» 2 «Donation d'une *hosrit* grande à Thot sotmou,

d'un siège (?) de Râ, par le roi (?)». Cette traduction ne saisit pas l'esprit des légendes. Quel groupe correspond aux mots «par le roi»? Évidemment, selon la manière de voir de l'auteur, c'est ou , comme on l'a orthographié à la fin de la 2[ème] ligne. La chose est beaucoup plus simple. Le mot , qui signifie ici *maître*, apparaît souvent dans les textes muni d'un déterminatif , ou (voir Brugsch, *WB.*, III, p. 746). Au groupe que nous sommes en train d'examiner, le remplit également les fonctions d'un déterminatif. Qu'il ait pris la place d'un ou , cela s'explique aisément, parce que dans les textes des basses époques, le signe a assez souvent la valeur *neter*. Traduisons donc nos phrases: «faire don d'un temple à son maître, à Thot sotem»; «faire don de la grande *Hesert*[1] à Thot sotem: le trône de Rā à son maître».

P. 54. L'auteur discute (*note* 2) le mot , mais il n'en trouve pas le sens exact. Cependant nous le connaissons de vieille date. Maspero le rend par *l'aigle au regard fixe*, cf. *Pyramide d'Ounas*, 363.

P. 71, fin de la page. (?) , expression qui n'est pas facile à expliquer. L'auteur traduit «docteur (?) vivant de vérité» (il s'agit de Thot sotem). Si le signe se trouve sur le monument, je voudrais le lire *neb*, étant donné que dans les inscriptions des basses époques, est quelquefois = . Reste à savoir si le est exact. Le mieux ne serait-il pas de le corriger en pour ensuite traduire: «(Thot sotem) .... maître de la vie, maître de la vérité»?

[1] Le petit temple que le roi consacre ici est donc assimilé au temple d'Hermopolis.

Upsala, juillet 1910.

Ernst Andersson.

E. A. Wallis Budge, Nubian Texts. Texts relating to Saint Mêna of Egypt and Canons of Nicæa in a Nubian Dialect. With Facsimile. Printed by Order of The Trustees. Sold at The British Museum. London 1909. 75 pages, 36 planches.

Le manuscrit[1] dont M. Budge a publié le facsimile dans ce beau volume ne manquera pas de nous intéresser.

Les trente quatre planches facsimilées, dont l'exécution technique est excellente, permettent de nous faire une idée de l'écriture de ce document important. La plus grande partie des caractères a été empruntée à l'alphabet de la langue grecque, leur forme est à peu près identique à celle qui est usuelle dans les manuscrits coptes. On y retrouve aussi des caractères coptes tels que ϣ, ϩ et ϭ, en outre quelques lettres spéciales, soigneusement notées par l'auteur (p. 16), mais que je ne pourrai reproduire ici, parce qu'elles n'existent pas dans la série typographique de notre imprimerie.

Des mots grecs et des mots hébreux grécisés paraissent çà et là dans le manuscrit. Bien que leur nombre ne soit pas grand, ils nous donnent une information des plus précieuses sur le contenu du manuscrit. Il est clair que les mots **ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ**, **ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ**, **ⲁⲅⲓⲟⲥ**, **ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟ . . . .**, **ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ** décèlent son origine chrétienne.

Quelle est la langue dans laquelle a été rédigé notre texte? M. Budge est d'avis que (p. 1) c'est un dialect africain «used by the Nubian Christians of the northern Sûdân». Le manuscrit est donc un reste de la littérature de l'Église de la Nubie.

M. Budge donne ensuite un exposé du Christianisme dans la Nubie. Il rappelle l'époque où la Nubie se convertissait, et il trace le développement du royaume chrétien qui devait enfin céder à l'islâm. La liturgie et les livres des Nubiens étaient originairement écrits en grec, mais une traduction en aura été faite dans la langue nubienne. «There is good reason for thinking, dit l'auteur (p. 9), that the knowledge of Greek in the northern Sûdân is older than has been commonly supposed, and that the translations of Greek works into the Nubian language were made direct from Greek and not from Coptic». Pour ce

[1] Oriental MS. 6805 in the Department of Oriental Printed Books and MSS.

qui concerne le manuscrit qui nous occupe, on aura peut-être raison de penser qu'il a été traduit du grec, mais on pourra aussi présumer que la traduction s'est faite du copte, parce que le manuscrit donne des formes comme ⲙⲁⲣⲉ et ⲙⲁⲣⲓ. Mais ces formes représentent-elles ici réellement le copte optatif?

Le manuscrit oriental 6805 «was found, dit M. Budge (p. 13), by nomad Arabs, with portions of two or three others of the same class and several Coptic wellum manuscripts, in a rough stone coffer which was buried in the mountains near Edfû in Upper Egypt, some three or four years ago, and was purchased by the Trustees of the British Museum in 1908. It measures about 6 1/8 in. by 4 in. and consists of eighteen leaves; the greater portion of the last leaf has been cut away.»

Au point de vue du contenu, le manuscrit comprend deux parties bien distinctes. Le début de la première partie serve utilement à nous renseigner sur le sujet de ce texte. Nous y voyons les mots ⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲡ̄ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ, le nom ⲙⲏⲛⲁ et le mot ⲁⲙⲏⲛ, qui font voir que le texte s'occupe du martyr Mêna; qu'il s'agit peut-être de faire l'histoire de sa vie, qu'on a voulu raconter son martyre ou lui adresser un éloge. Il n'est pas aussi facile de déterminer le contenu de l'autre partie. Voici ce que M. Budge en dit (p. 21): «From the title to the second work in the Nubian MS. there is little information to be obtained about the contents of the text which follows, for at most only one name, ⲛⲓⲕⲉⲁ, and one word ⲕⲁⲛⲟⲛ or ⲕⲁⲛⲟⲛⲁ, appear to be Greek. If ⲛⲓⲕⲉⲁ be Nicæa, and ⲕⲁⲛⲟⲛⲁ be 'Canons', the text probably contains a selection from the Canons which were formulated at Nicæa».

M. Budge raconte ensuite la vie et le martyre du Saint Mêna. Il a joint à son compte-rendu les textes éthiopiens suivants: 1) «The Martyrdom of Saint Mînâs from the Ethiopic Synaxarium (Oriental 660, fol. 66 b 1 ff.); 2) The Martyrdom of Saint Mînâs from the Book of the Acts of Saints and Martyrs in Ethiopic (Oriental 689, fol. 73 b ff.); 3) Antiphon of Saint Mînâs (Brit. Mus. MS. 16226, fol. 18 b)».

Upsala, juillet 1910.

Ernst Andersson.



Service des Antiquités de l'Egypte.

Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire. Emile Vernier. *Bijoux et orfèvreries. Deuxième fascicule* (Nos 52152—52639) — gd in 4°, 136 p. et XX pl. en phototypie.

Il a été rendu compte précédemment[1] de la méthode générale de cette belle publication, et de l'intérêt qu'elle présentait. Nous n'avons donc aujourd'hui qu'à analyser le contenu de ce nouveau fascicule.

Il contient la description de près d'un demi-millier de pièces de bijouterie des incomparables collections du Caire: une cinquantaine de bracelets, environ deux cents bagues, et deux cent cinquante boucles, pendants, ornements, et anneaux d'oreille — chiffres ronds. Ces proportions peuvent avoir leur intérêt. Si on essaie provisoirement, en l'absence des tables de références, de se rendre compte des provenances, on constatera que pour ce nouveau fragment d'inventaire, l'Egypte entière a fourni sa contribution. Par conséquent des groupes comme ceux des bagues et des ornements d'oreille — qui m'ont paru publiés au complet désormais — peuvent être étudiées en confiance par l'archéologue, comme représentant la série des diverses manifestations locales de l'art égyptien. Les indications d'origine vont d'Elephantine à l'extrême Nord du Delta: Gournah, Deir-el Bahri, et surtout le Biban-el-Molouk y représentent le Saïd, et se complètent par les trouvailles d'Abydos. Dahshour, Saqqarah, Mitrainèh représentent principalement la région des Pyramides. Mais, comme il est de règle, c'est surtout la Basse Egypte qui a fourni le plus gros contingent. Ces terres du Delta sont comme une immense cachette; et je n'entends pas parler seulement des grandes localités, aux trésors célèbres: Saïs, Mendès, Bubastis, Touk-el-Garmouz. Pour longtemps et longtemps encore tous ces «koms», tous ces «touloul» des provinces de Charqyèh et de Béhéra renferment assez de trésors pour fournir matière aux recherches — et à la surveillance — des agents du Service des Antiquités. Deux années entières d'inspection

[1] *Sphinx* XIII, 296 ff.

dans le Delta occidental m'ont jadis donné la conviction qu'il ne se passait pas d'hiver sans que les paysans missent à jour, sur un point ou sur un autre, dix à douze cachettes à bijoux, — et que pour un objet qui parvenait au Service des Antiquités, cent disparaissaient à jamais, soit chez les marchands d'antiquités, soit plus simplement fondus au creuset pour en tirer la valeur vénale du métal. Les trouvailles admirables de Touk et du Tell Basta n'ont pas été effectuées dans des conditions différentes de ce qui se passe à tout instant dans le reste du pays: un âne butte et manque de disparaître dans une poche du terrain, des ouvriers du chemin de fer éventrent par hasard à coups de pioche un pan de mur antique, des fellahs viennent emporter quelques couffes de *sébakh*, et un trésor apparaît. La chance a voulu ces fois là qu'il y eût des agents du service ou des dénonciateurs. Mais il faut avoir vécu en ces villages pour soupçonner à quel point les trouvailles fortuites sont incidents fréquents, et quelle effrayante proportion est celle des objets précieux qui sont perdus sans remède pour la science au courant de l'année. Ce n'est pas sans curiosité et un peu de regrets — après tant d'années écoulées — que j'ai retrouvé en ces pages du catalogue de M. Vernier la mention d'origine Tell Debillèh, près Dikerniss. Jadis l'endroit m'avait paru mériter une exploration, et je l'avais inscrit avec une trentaine d'autres parmi les sites anciens qui mériteraient au moins quelques sondages. Dès 1892, les paysans de la région en tiraient chaque hiver un certain nombre de bagues et de monnaies ptolémaïques, qui me furent montrées à plusieurs de mes tournées d'inspection. J'avais noté le site et les faits dans mes rapports de jadis, et je crois me souvenir qu'il y en a au moins une indication sommaire, dans la partie que le Service en a publié en ces Annales. Je serais heureux de me dire que ces notes déjà vieillies ont pu servir à l'inspecteur actuel M. Edgar, et que la présence des objets que voici au Musée du Caire en est le résultat indirect.

La prépondérance en ces matières des localités du Delta a un résultat facile à deviner. La proportion des objets gréco-romains y est naturellement considérable: autant que je puis le voir sans le recours des index, la moitié du présent fascicule leur appartient. La période archaïque n'y figure pas, et les bijoux les plus anciens sont ceux de la XIe Dynastie provenant du sarcophage d'une prêtresse thébaine (Deir el Bahri). La XIIe Dynastie est représentée par les trésors de Dahshour; la XVIIIe n'a donné relativement qu'assez peu, le groupe pharaonique le plus important numériquement étant constitué par les Dyn. XIX—XX (environ cent objets); puis quelques bijoux saïtes çà et là (ce sera plus tard, et surtout aux amulettes, que nous verrons les merveilles trouvées en ces dernières années dans les puits de Saqqarah); quelques autres d'époque persane; enfin, par delà la grande masse ptolé-

maïque et romaine, quelques spécimens de l'art byzantin, et une quinzaine de l'art copte.

Cette partie de l'inventaire des richesses du Musée du Caire montrera d'une manière frappante avec quelle rapidité les collections se sont accrues dans les dernières années. On l'aurait vu mieux encore, si la date d'entrée au Musée avait été donnée en regard de chaque numéro. À côté des grands objets classiques, popularisés par nombre de reproductions, et quelquefois depuis le temps de Mariette (par exemple les bracelets en or de Ramsès XII, N° 52323), la liste des objets de premier ordre découverts depuis moins de dix ans atteste à quel point cette branche de l'archéologie a été favorisée depuis les débuts du nouveau siècle: bracelets et bague de Ramsés II, bijoux divers, ornements d'or anneaux d'oreille aux noms de Sitoui I, de Taouôsrit, de Sitoui II, etc. Le gros provient des cachettes de Touk et de Zagazig dans le Delta, ou des belles fouilles de M. Th. M. Davies à la Vallée des Rois. La plupart de ces objets n'ont encore paru que dans les monographies des «Excavations at Biban-el-Molūk», ou dans les publications officielles du Service. J'espère que ce catalogue contribuera à en répandre la connaissance dans le grand public, et que nous verrons bientôt les manuels de vulgarisation renouveler, plus qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici, les spécimens, décidément un peu vieillis, qu'ils nous proposent toujours comme types de la bijouterie de l'Egypte ancienne. Pour les égyptologues eux-mêmes, le fascicule que voici donnera des documents précieux, même pour maints objets trouvés il y a déjà longtemps, et qui n'avaient jamais été signalés comme ils le méritaient. Je noterai entre autres la «boucle d'oreilles avec pendeloques» (pl. XXX et n° 52437) achetée par le Musée en 1886, et dont je n'ai vu nulle part mention ou reproduction. Les pendeloques faites de chaînes en forme de tresses sont remarquables. Une autre boucle aussi avec pendeloques (pl. XXXV et n° 52511) achetée en 1888 est digne de tous éloges. Ces deux bijoux sont gréco-romains. J'aurais aimé en savoir la provenance exacte. Deux bijoux à peu près identiques m'ont été montrés jadis par un propriétaire de Salhyèh, qui disait les avoir trouvés dans un des Tells encore inexplorés au Nord Est de Sân, dans les marais. Si le tout provenait de la même région, l'indication pourrait avoir quelque intérêt. Et voilà pourquoi, d'une façon générale, je demanderais à M. V. de vouloir bien, dans la suite, noter chaque fois qu'il le pourra les provenances exactes, ou au moins la provenance présumée, à côté des mentions «achat»; et en tous cas de vouloir bien donner la date d'achat. Ces indications, d'ordre bien secondaire en apparence, peuvent servir quelquefois à grouper des renseignements, les souvenirs des uns et des autres, et à mettre sur la voie de recherches ultérieures aux résultats fructueux. On ne sait pas assez avec quelle prudente patience les

fellahs qui ont mis la main sur une cachette à bijoux l'exploitent parfois durant des années et des années, au lieu de se hasarder à emporter le tout d'un seul coup, et à risquer, avec les inévitables querelles de partage, les non moins inévitables dénonciations à la police. J'ai connu des cas où telle famille, qui avait retrouvé dans les décombres d'une maison égyptienne une cachette de ce genre, avait exploité sa trouvaille depuis vingt ans, en se contentant d'aller y puiser, bon an mal an, une demi-douzaine de bijoux, de monnaies ou d'objets anciens. Nul ne savait l'emplacement exact; le certain était que chaque année, nos gens mettaient en vente une bague ou un chaton de bague, une pendeloque, ou quelques drachmes ptolémaïques.

J'ai déjà cité, à propos des dates de trouvailles ou des localités de provenances, quelques-uns des objets les plus marquants de ce beau catalogue. Je ne puis songer à décrire ni à analyser ce qu'il y a de plus saillant dans ce répertoire de cinq cents objets précieux. À côté de ceux qui en dehors de toute considération d'ordre artistique ont une valeur historique propre, (bijoux de Ramsès II, des Seti, de Taouôsrit, boucles d'oreille de Ramsès XII, etc.), combien d'entre eux ne faudrait-il pas signaler, encore qu'ils ne portent ancune indication de date formelle, tant est grand l'intérêt qu'ils présentent pour l'archéologue et pour le praticien. J'ai montré à des gens du métier la description et la reproduction de la bague cloisonnée et décorée de pierre calibrée n° 52170 (pl. XXIII), et ils m'ont dit combien difficilement imitable était la texture en trois corps de ce bijou, combien parfait était la disposition du décor. Ils ont loué sans réserve l'habileté avec laquelle, dans la bague 52197, au gros jonc fuselé, le fil qui formait l'axe du cylindre de lapis-lazuli passait au travers du corps. Les bagues en forme d'étrier à chaton tournant, et la façon dont est rivée la goupille qui traverse le chaton (cf. n° 52205, par ex. fig. 41 du texte et pl. XXII); la décoration au «grênetis» de la bague de Dahshour (n° 52238) leur ont paru aussi admirables pour la précision de l'exécution que pour la merveilleuse simplicité des moyens employés.

Mais s'il a été ainsi possible à distance, et sans les originaux, de faire apprécier cet art si exquis à des experts, c'est grâce à la façon dont M. V. a entendu la description de son catalogue. Il est rare que l'on puisse ainsi, en archéologie, se rendre compte aussi bien et aussi clairement de la façon dont un objet ancien est constitué. On ne saurait assez dire à quel point la netteté et la minutie de sa description technique rendent de services, une fois que les profanes se sont familiarisés avec le vocabulaire du métier. C'est la seule manière de faire de la bonne et utile archéologie. C'est donc avec joie que l'on retrouve en ce second fascicule, à propos de tel ou tel bijou, une de ces excellentes petites leçons dont nous avions déjà eu des exemples précédem-

ment. M. V. ne les réserve pas aux grandes pièces d'apparat, comme les boucles d'oreilles de Ramsès XII, ou comme les bijoux de la trouvaille de M. Davies. Il les a multipliées partout où il était nécessaire pour comprendre, partout où un procédé nouveau apparaissait, partout enfin où il était important de montrer à quel degré de finesse, d'ingéniosité, d'habileté étaient parvenus les ouvriers anciens. Qui a lu sa description d'un ornement d'oreille en trois parties (N° 52325) apprendra comment existait, dès ce temps là, la spécialisation des ouvriers, et verra comment un bijoutier fait «un vrai tour de force, pour éviter un travail ordinaire de ciseleur». Les croquis explicatifs sont donnés à tous les passages où ils sont nécessaires pour bien suivre la démonstration. Citons, entre autres, l'exposé sur le travail en plaqué, à propos de la boucle d'oreille de Saqqarah, en électrum sur argent (n° 52372 et pl. XXIX). Il est fort intéressant pour l'archéologie de pouvoir noter et assurer, preuves techniques à l'appui, que les Egyptiens préparaient le doublé en forgeant ensemble les deux lingots destinés à devenir les plaques à mettre en œuvre. Plus loin, une boucle d'oreille, trouvée il y a longtemps à Gournah (nos 52378), et présentant l'aspect de quatre anneaux superposés, a fourni à M. V. le thème d'un petit article en deux pages sur le métal traité mécaniquement. Les quatre anneaux apparents sont en effet deux plaques ondulées à sections triangulaires, et la question est de savoir si les Egyptiens ont employé le travail «embouti» ou le travail «coquillé». J'ai essayé de dire, en un article précédent, de quelle importance était l'établissement précis de tous ces faits infiniment petits en apparence, et combien le résultat final était plus élevé qu'une question de pure technique ou d'archéologie confinée aux petits objets. Je n'y reviendrai pas. Mais à mesure que j'apprends avec M. V. les détails d'un art que je croyais connaître assez bien — et que j'ai constaté fort mal posséder, — je vois mieux combien il était nécessaire de confier l'étude de nos collections à des spécialistes. Remercions-le une fois de plus de nous instruire avec autant de clarté, et d'avoir si bien établi les mérites des artisans de la vieille Egypte.

George Foucart.

Bibliothèque égyptologique. Tome XXXI. Lettres et journaux de CHAMPOLLION recueillis et annotés par H. HARTLEBEN. — Tome deuxième. Lettres et journaux écrits pendant le voyage en Égypte. Paris-Leroux 1909.

Ce deuxième volume des lettres de CHAMPOLLION ne s'est point fait attendre. Félicitons Mlle HARTLEBEN de sa diligence et remercions-la de cet excellent travail.

Nous assistons cette fois à la réalisation d'un rêve: Champollion voit enfin l'Egypte, il boit l'eau du Nil, — Ses lettres, presque toutes adressées à son frère, embrassent deux années environ. La première est du 26 Mai 1828 et la dernière du 2 Mars 1830.

Le recueil s'ouvre par un document fort intéressant: la lettre adressée par Drovetti à Champollion, et grâce à laquelle le consul de France à Alexandrie essayait une dernière fois de retarder le voyage de l'«Egyptien». On sait que cette lettre fut retenue par Champollion-Figeac et qu'elle n'eut point l'effet qu'en attendait l'auteur. Quant à nous, nous constatons une fois de plus la duplicité dont fit preuve notre représentant, plus préoccupé de ses profits d'antiquaire que soucieux des progrès de la science (voir la lettre de Champollion à son frère, p. 44).

Rappelons en quelques mots l'expédition bien connue. Le 31 Juillet 1828, à midi, par grosse mer, le corvette l'Eglé, commandée par le Capitaine Cosmao-Dumanoir, quittait Toulon emportant Champollion et ses collaborateurs, membres de la mission française et délégués du grand-duc de Toscane: A. Bibent, Ch. Lenormant, Nestor L'hôte, S. Cherubini, A. Duchesne, Bertin, Lehoux, Ippolito et Gaetano Rosellini, A. Ricci, Angelelli, G. Raddi, Galastri. Le 18 Août l'Eglé abordait à Alexandrie d'où l'expédition repartait le 14 Septembre à destination de la vallée du Nil, à bord du mâash l'*Isis,* vaisseau amiral, et de la dahabieh l'*Athyr.* — On trouvera p. 48 sqq. le «règlement à observer pendant le voyage». — Le 1er Janvier 1829 l'on atteignait Ouady Halfa; «Je dois, écrivait Champollion à son frère, . . . arrêter ma course en ligne droite, et virer de bord, pour commencer sérieusement l'exploration de la Nubie et de l'Egypte, dont j'ai une idée générale acquise en montant. Mon travail

commence réellement aujourd'hui, quoique j'aie déjà en portefeuille plus de six cents dessins, mais il reste tant à faire que j'en suis presque effrayé.»

Ce travail formidable se poursuivit en effet, avec le succès que l'on sait, à Ibsamboul, à Ombos, à Thèbes, dans la Vallée des Rois, etc. L'œuvre accomplie était énorme, et, comme de juste, ces quelques lettres et ces fragments de journal n'en donnent qu'une idée très sommaire. Toutefois, une analyse détaillée de ce volume dépasserait déjà de beaucoup les limites d'un simple compte-rendu. Je me bornerai donc à une remarque d'ordre général.

L'on s'attendrait à trouver soit dans le journal de voyage, soit surtout dans les lettres, plus propres à l'expression des émotions intimes, quelques allusions au charme si particulier mais si pénétrant de la vallée du Nil. Il semble pourtant que «l'Egyptien» n'ait pu rester insensible aux séductions d'un pays qui l'attirait depuis si longtemps et dont sa puissante imagination se plaisait à évoquer les horizons tranquilles et les antiques splendeurs. Mais Champollion paraît indifférent: il copie et fait copier des monuments, note les noms nouveaux relevés sur des cartouches, identifie tel ou tel Pharaon. Il semble ne considérer l'Egypte que comme un immense portefeuille archéologique dont il importe avant tout de s'assurer les principaux documents.

Cette préoccupation exclusive du passé fait songer à Goethe séjournant à Rome et ne voyant que la Rome antique.

Je crois comprendre, cependant, pourquoi Champollion ne parle point de ses «impressions d'Egypte». Préoccupé, surmené, souffrant, il n'a probablement confié à sa correspondance et à ses notes que l'essentiel, et l'essentiel c'était la science. Il réservait le récit de ses émotions pour les longues causeries du retour.

On ne lira pas sans intérêt la Notice sommaire sur l'histoire d'Egypte rédigée à l'intention du Vice-Roi. Ce bref résumé, première ébauche de nos manuels scientifiques permet au lecteur de se faire une idée très claire, bien que des plus sommaires, des progrès réalisés depuis 1830. Un point à retenir: Champollion paraît ne point douter de l'origine *africaine* des tribus qui les premières peuplèrent la vallée du Nil.

Ce volume renferme en outre plusieurs portraits, dont un excellent, de Champollion-Figeac, et un de Champollion en costume oriental.

Mlle Hartleben a fort judicieusement intercalé les extraits du «journal» dans la correspondance et ses notices biographiques sont aussi précises qu'intéressantes.

C. Autran.

Un passage du papyrus médical de Berlin.

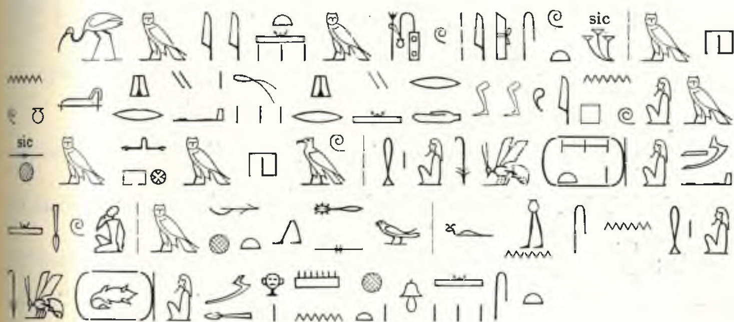


Par

Edouard Naville.

Dans le papyrus médical de Berlin, sur lequel le savant travail de M. WRESZINSKI[1] vient d'appeler de nouveau l'attention, il y a, comme dans d'autres papyrus médicaux, et au Livre des Morts, une rubrique historique, dont je voudrais donner ici une traduction assez différente de celles qui ont été publiées.

Il s'agit d'un recueil de recettes pour faire passer les *uχedu*. Le texte continue ainsi: je reproduis la transcription de M. W. ainsi que sa traduction (p. 33 et 89):



«gefunden unter alten Schriften in einer Bücherlade unter den Füssen des Anubis in Letopolis zur Zeit der Majestät

---

[1] *Der grosse medizinische Papyrus des Berliner Museums.* Leipzig 1909.

des seligen Königs Usaphaïs. Nach seinem Verscheiden wurde sie zur Majestät des seligen Königs Send gebracht, weil sie so ausgezeichnet war».

Cette traduction étonne d'emblée le lecteur. Cet écrit trouvé dans un coffre, on ne nous dit pas ce qu'on en fait. Après la mort d'Usaphaïs, on s'attendrait à ce que l'écrit fût apporté à son successeur: mais non, on l'apporte à un roi de la dynastie suivante. Le scribe, nous dit M. W., n'a pas fait attention que de l'un à l'autre de ces rois, il y a au moins un intervalle de deux cents ans. Qu'est devenu le livre sous les sept rois qui séparent Send d'Usaphaïs? Puis quand voyons-nous, lorsqu'on parle de la mort du roi, qu'on le qualifie de l'adjectif méprisant par excellence? Aussi nous semble-t-il que cette traduction demande plusieurs modifications.

Auparavant nous reproduisons la rubrique telle qu'elle se trouve au pap. Ebers:



Je reviens à la première.

Il y a lieu d'observer d'abord, que d'après la transcription de M. W. la lettre n'existe pas dans le papyrus de Berlin; est toujours transcrit par . Cette transcription me paraît erronée dans la plupart des cas. Nous avons ici, en particulier, dans le mot que M. W. transcrit et trouve fautif, un très bon exemple de ce que, avec Le

[1] Je dois cette transcription à l'obligeance de M. Lacau.

Page Renouf, Piehl, Spiegelberg et Junker, j'ai développé ailleurs; c'est que le groupe hiératique transcrit en général doit se lire ; et cela m'a conduit à reconnaître que le pluriel des noms ou des adjectifs féminins, était formé, comme celui des masculins, par l'addition de la voyelle qui se place après le , et souvent avant le déterminatif. est un pluriel féminin parfaitement régulier. Comme dans les masculins, l' du pluriel est souvent omis. Cependant la forme complète est fréquente, ainsi qui se trouve à chaque pas au papyrus Abbott.

gefunden, trouvé. M. W. prend donc ce mot pour un participe passé. Ici aussi nous ne sommes plus d'accord. est un nom au pluriel; c'est une forme nominale d'un genre spécial, dont voici l'origine. En égyptien, le qualificatif s'exprime par la voyelle ajoutée à la racine. Les exemples abondent, d'adjectifs qui ont cette terminaison. Il y a plus; les Égyptiens rendent par cette forme du qualificatif, l'état, la condition ou l'attribut résultant de l'action exprimée par un verbe, ce que nous rendrions par un participe présent ou passé. Pour ce cas là, pour cette qualité toute temporaire le mot *qualificatif* paraît impropre, celui d'*attributif* vaudrait mieux.

«trouvé intact» se rencontre fréquemment au papyrus Abbott, est ici ce que j'appellerai l'attributif. Si, au contraire, l'Egyptien veut mettre l'accent sur le fait de la découverte, mettre ce fait en corrélation avec un lieu ou une date, il emploiera

[1] *Recueil*, vol. XXXI.

ce qui correspond à notre participe passé la forme [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], [hieroglyphs] (Todt. II, pl. 139), [hieroglyphs] (pap. Abbott) qui dans les textes ptolémaïques est très souvent écrit [hieroglyphs]. Dans la rubrique du pap. Ebers nous avons [hieroglyphs]. Ce sont de ces finesses de la langue égyptienne qu'il est intéressant de relever.

De l'attributif [hieroglyphs] il est formé un substantif [hieroglyphs] *chose trouvée*. Mais cela ne suffit pas à nous donner le sens complet. [hieroglyphs] est une expression composée: *trouver, inventer en écriture*, c'est ce que nous appelons *composer, rédiger; écrire* un ouvrage c'est-à-dire le concevoir et le mettre par écrit. L'expression égyptienne sépare les deux actes qui forment un tout. Le substantif [hieroglyphs] veut dire, *composition, rédaction, écrit*, et lorsqu'il s'agit d'un écrit médical prescrivant des remèdes, nous pourrions employer le mot technique «*formule*». Cela nous explique la rubrique que nous trouvons souvent à la fin des livres. Je cite d'après Sinouhit: [hieroglyphs]: *Fin. Du commencement à la fin semblable à la composition, à la rédaction première.* C'est une attestation de la bonté de la copie: du commencement à la fin elle est conforme à l'original.

La rubrique du papyrus médical de Berlin commencerait donc ainsi: «ce sont d'anciennes formules contenues dans un coffre à rouleaux qui était sous les pieds du dieu Anubis à Létopolis, du temps du roi défunt Usaphaïs». Les mots: «du temps du roi défunt» peuvent être aussi bien la date de la

composition que celle du dépôt dans le coffre, et je ne vois aucune objection à traduire: «ce sont d'anciennes formules ..... qui dataient du roi défunt Usaphaïs». Cette rubrique comme d'autres du Livre des Morts, nous apprend que c'était l'usage de déposer sous les pieds des statues des dieux des écrits qui leur étaient attribués. C'était le cas pour les formules de guérison des *uχedu* qui étaient dans un de ces coffres appelés [hieroglyphs] (BRUGSCH, *Dict. Suppl.*, p. 968).

[hieroglyphs]. Nous avons déjà dit qu'il nous semblait impossible que le mot [hieroglyphs] «elend» s'appliquât au roi. Une inscription de la XX:e dynastie, des grands prêtres d'Amon, nous indique le sens véritable du mot.[1] L'un de ces prêtres nous décrit l'état de ruine du palais qui leur sert d'habitation [hieroglyphs][2]: «j'ai trouvé la demeure tombant en ruine, ses murs, les supports et ..... écroulés». La suite décrit d'autres parties en bois qui sont [hieroglyphs]. [hieroglyphs] est donc en parallèle avec [hieroglyphs] et [hieroglyphs], et veut dire *crouler, tomber en ruines.* Dans la rubrique il a le même sens, et il ne peut s'appliquer qu'au coffre qui contenait ces écrits. Lorsqu'il tomba en morceaux, avec peut-être d'autres parties du temple d'Anubis, ce qui arriva sous le règne du roi Send, on n'en fit pas un nouveau, on apporta le recueil au roi, à cause de la vertu bienfaisante

[1] BRUGSCH, *Thes.* p. 1322.

[2] L'inscription est gravée avec négligence ou il y a une faute de copie de BRUGSCH. Celle qui est gravée plus bas sur la même paroi nous montre qu'il faut lire [hieroglyphs] etc.

qu'il pouvait avoir. Comme cet écrit est un recueil, on peut parler d'un livre, ou d'écrits, de formules au pluriel.

La rubrique se traduirait donc ainsi: «le commencement du livre de la guérison des *uχedu*. Ce sont d'anciennes formules contenues dans un coffre à rouleaux sous les pieds du dieu Anubis à Létopolis, elles dataient de la Majesté du roi défunt Usaphaïs. Après que ce coffre fut tombé en morceaux, on l'apporta (le livre) à la Majesté du roi défunt Send à cause de sa vertu bienfaisante».

Et celle du papyrus Ebers: «le commencement du livre de la guérison des *uχedu* dans tous les membres de quelqu'un, suivant les formules qui étaient sous les pieds d'Anubis à Létopolis, et qu'on apporta à la Majesté du roi défunt Usaphaïs».

On voit que le texte de Berlin se comprend très bien, sans y faire de correction, et sans que nous ayons à reprocher au scribe qui en est l'auteur, d'avoir passé sur 200 ans sans s'en apercevoir.

Edouard Naville.

La valeur *hm* du signe

par

Victor Loret.

Après avoir hésité entre les lectures , et , les premiers égyptologues finirent par attribuer au signe la valeur *hn*, non seulement à cause de l'équivalence = ϩⲟⲛⲧ, déjà reconnue par Champollion (*Dict. ég.* 428), mais surtout à cause d'un prétendu nom propre de la IVe dynastie, , relevé dans une tombe de Gizéh (L. D. II, 8).[1] Cette lecture *hn*, considérée comme indiscutablement démontrée, fut adoptée par tout le monde jusqu'au moment où, en 1907, Erman fit remarquer que, d'une part, le nom propre résultait d'une restitution arbitraire de Lepsius, le monument portant seulement , et que, d'autre part, le nom propre , fréquent sous l'Ancien Empire, semblait indiquer pour le signe une valeur à finale *m*. Le *h* initial lui paraissait toutefois devoir être maintenu, à cause de l'emploi, à l'époque ptolémaïque, du signe dans des allitérations en *h*.[2]

---

[1] Pour ces premiers tâtonnements sur la lecture du signe, cf. S. Birch, *Mémoire sur une patère égyptienne du Musée du Louvre* (Paris, 1858), réédité dans F. Chabas, *Oeuvres diverses*, t. I, pp. 233—235.

[2] A. Erman, *Zur ägyptischen Wortforschung*, Berlin, 1907, p. 9.

Aussi, dans son *Glossaire égyptien* (p. 83), avait-il déjà proposé avec doute la valeur *hm*, en comparant le nom égyptien de l'esclave à la première partie du mot copte ϩⲙ̄ϩⲁⲗ, *servus*.

La nouvelle lecture *hm*, acceptée de suite par quelques-uns, souleva des objections chez quelques autres. Erman, amené à transcrire par *hm-ntr*, n'avait proposé dans son *Glossaire* l'équivalence copte ϩⲟⲛⲧ qu'avec doute. Steindorff (Z. XLV, 141), sans insister autrement sur la question de valeur du signe , démontra que ϩⲟⲛⲧ est bien certainement dérivé de , attendu que le mot grec Φεντμοῦτ sert à rendre le nom propre démotique .

Une autre transcription grecque du démotique, que personne n'a songé à rappeler, φεννῆσι = *p-hen-n-êsi*, «le prophète d'Isis»,[1] semble bien donner au mot la valeur *hn*.

On peut néanmoins se demander si les mots ϩⲟⲛⲧ, Φεντμοῦτ et φεννῆσι nous obligent à conserver au signe en litige l'ancienne valeur *hn*. Il faut, en effet, remarquer que, dans les trois cas, le mos *hn (hm)* se trouve placé devant un *n*. N'est-il pas possible d'admettre une assimilation du *m* final de *hm* avec le *n* initial du mot suivant et de considérer ϩⲟⲛⲧ, Φεντμοῦτ et φεννῆσι comme répondant, non pas à la transcription littérale, mais à la prononciation usuelle des mots égyptiens *hm-ntr*, *P-hem-ntr-mout* et *p-hem-n-êsi*?

Une dernière note publiée sur la question[2] vient démontrer, en effet, non seulement que l'assimilation est possible, mais même qu'elle est certaine. Le nom propre égyptien , fréquent sous le Nouvel Empire, est rendu

---

[1] E. Revillout dans *Rev. égyptol.* VI, 12 = U. Wilcken, *Griechische Ostraka*, I, 253—256; II, 120.

[2] H. Ranke, *Zum Lautwerte der Hieroglyphe* (Z. XLVI, 109-110).

dans les tablettes cunéiformes de Tell El-Amarna, tantôt par *Pa-kham-nâta*, tantôt par *Pakhanâte* (pour *Pa-khan-nâte*). La forme *Pa-kham-nâta* semble bien prouver que le mot se lisait *hm* et la variante *Pakhanâte* montre que le *m* de *hm* s'assimilait au *n* de *ntr* et que les deux *nn* ainsi obtenus pouvaient se fondre en un seul *n*, tout comme dans le copte ϩⲟⲛⲧ.

Cependant, les matériaux utilisés jusqu'ici ne paraissent pas encore avoir vaincu toutes les hésitations et, tout récemment (*Sphinx*, XIV, 84), M. E. Andersson déclarait que «il n'y a point lieu d'abandonner la lecture *hon*».

Depuis bien longtemps j'avais eu, de mon côté, des doutes sur la valeur *hn* du signe. Des noms propres, analogues à celui que cite Erman, m'avaient comme lui amené à me demander si la dernière lettre de la valeur phonétique du signe n'était pas un *m*. Dans les noms suivants, en effet, le *m* paraît bien être un complément phonétique: (Anc. Emp. = *Urk.* I, 80), (Moy. Emp. = *Beni Hasan* I, p. 18). Mais il restait à savoir si le signe suivi du est bien le même signe que le signe signifiant «esclave». Celui-ci représente très certainement une massue d'ébène. Or, dans le groupe, — qui à l'origine signifie «porteur» et doit se lire *sekhen*, comme je le démontrerai à l'occasion, et non pas *hn-ka* ou *hm-ka*, — le signe représente un vase à bière monté sur un support.[1] Il était donc possible qu'un signe (vase à bière) représentât un groupe de lettres dont la dernière était un *m*, tandis que le (mas-

[1] Cf. les mots (J. de Morgan, *Dahchour*, t. II, pl. phot. 14) et comparer les représentations de vases à bière dans Murray, *Saqqara*, t. I, ppl. 16, 22, 29, 30.

sue), employé pour écrire le mot *esclave*, conservait la valeur *hn*. Pour lever tout doute à cet égard, c'est le mot *esclave* lui-même qu'il fallait trouver écrit avec le *m* complémentaire.

Un premier groupe de noms propres me parut tout d'abord comporter le nom *esclave* suivi du : le nom féminin d'Ancien Empire (*Urk.* I, 80/16), «esclave de Râ», semble nous obliger en effet à voir dans , nom d'homme d'Ancien Empire (*Urk.* I, 78/14), le correspondant masculin du même nom. Mais, s'il y a là grande probabilité, il n'y a pas encore certitude absolue. Cette certitude tant désirée, j'ai eu la chance de la découvrir dans le titre suivant, du Moyen Empire, (J. DE MORGAN, *Dahchour*, t. II, p. 69), écrit plus simplement, sous l'Ancien Empire, (*Urk.* I, 118/11). Ici, il n'y a plus de doute à avoir et le mot , dans le sens d'*esclave*, est bien indiscutablement orthographié . Par conséquent, le nom d'homme représente, comme je l'avais conjecturé, la forme masculine du nom de femme .

Cette certitude initiale obtenue, d'autres preuves de la valeur *hm* du signe sont venues, dans mes notes lexicographiques, s'ajouter peu à peu aux premières et les confirmer.

C'est ainsi, par exemple, que le mot (Tombe de Ti: BR. *Thes.* 1469; *Beni Hasan* I, 29) me semble être le même que le mot (G. MASPERO, *Musée égyptien*, II, pl. 11). Ce sont là, il est vrai, des mots rares, et l'identité entre les deux termes n'est pas certaine. Dans

hm, il y aurait répétition, sous deux formes différentes, d'un syllabique *hm*. La chose est possible, comme le démontrent les groupes [hieroglyphs] et [hieroglyphs].

Dans la phrase [hieroglyphs] (MAR. *Abyd.* I, 51 d'après BR. *Dict.* 629), peut-on traduire: «le maillet dans ma main, en or, au moyen duquel j'enfonce le piquet»? Le complément «en or» séparé du nom «maillet» par trois mots présente quelque chose de bien anormal et prête à l'amphibologie. Est-ce la main, ou le maillet, qui est en or? En considérant le [hieroglyph] comme complément phonétique de [hieroglyph] et en changeant [hieroglyph] en [hieroglyph], on aurait une phrase absolument régulière et claire: «mon maillet d'or, au moyen duquel j'enfonce le piquet». Il y a là une question de texte à vérifier sur place.

Parmi les nombreuses variantes du nom du dieu *Ari hms-nfr*, on rencontre, au tome premier des *Notices descriptives* de Champollion, les orthographes [hieroglyphs] (p. 171), [hieroglyphs] (pp. 181, 620), [hieroglyphs] (pp. 140, 143), [hieroglyphs] (pp. 127, 129, 141, 143, 144, etc.). Ici, les signes [hieroglyph] et [hieroglyph] sont bien certainement employés comme équivalents phonétiques l'un de l'autre.

Enfin, un dieu bien plus ancien, le dieu [hieroglyphs] (*Pyr.* 226 a, 671 c, 680 a) ne peut, je suppose, être considéré comme différent du dieu [hieroglyphs] (*Pyr.* 435 a), dans le nom duquel le signe [hieroglyph] est suivi du [hieroglyph].

Dans le glossaire de ma récente édition de l'*Inscription d'Ahmès fils d'Abana*, j'ai transcrit [hieroglyphs] et [hieroglyphs] par *hm*,

sans faire suivre cette transcription d'un point d'interrogation. On s'est étonné de ma hardiesse. J'espère que les lignes qu'on vient de lire me serviront de justification et amèneront nos collègues à considérer comme définitivement acquise la lecture *hm*, au lieu de *hn*, du signe 𓋾.

Lyon, 26 juillet 1910.

Victor Loret.

Réponse à la critique de M. E. J.

Dans un numéro précédent du *Sphinx* (vol. XIII, fasc. VI) M. E. J. a bien voulu publier la critique de mes *Tables d'Offrandes*. Elle est minutieuse, développée et par conséquent elle indique quelle importance M. E. J. attache à mes modestes travaux, ce dont je le remercie. J'y relève toutefois, dans bien des passages, une certaine vivacité de langage, qui serait peut-être à sa place dans une polémique de presse politique, mais que l'on ne comprend pas aussi aisément en matière scientifique. M. E. J. n'ignore certainement pas à quelles difficultés les plus habiles se heurtent, quand ils abordent le déchiffrement de textes dont l'exécution est négligée, et qui ont été endommagés ou mutilés par la suite des temps. Personne ne peut se vanter de réussir à en donner du premier coup une édition correcte. Mariette qui avait tant copié, n'a jamais prétendu à l'infaillibilité, et les égyptologues les plus éminents sont les premiers à confesser qu'ils ont commis des erreurs en transcrivant des textes inédits. Je n'ai donc nullement à rougir des fautes que j'ai pu laisser échapper, soit en présence des monuments eux-mêmes, soit en corrigeant l'épreuve. Les *Errata* que j'ai placés à la fin du volume en ont corrigé

plusieurs : la critique de M. E. J. prouve qu'il en reste encore, pas autant toutefois qu'il le croit. Je n'insisterai pas sur les fautes d'impression ou de distraction qu'il signale, et je me bornerai à examiner les passages importants qu'il déclare erronés dans beaucoup d'endroits. Je suis obligé de reconnaître qu'il y a erreur en effet, mais l'erreur n'est pas toujours de mon côté, elle est souvent du sien.

23008. Il n'y a aucune trace d'un effacé : la conjecture de M. E. J., d'après laquelle l'inscription aurait été martelée sous Khouniatonou n'est donc nullement justifiée.

23009. La forme *Hotep* établit un rapport certain entre 23008 et 23009 ; d'autre part, il y a identité de facture entre 23008 et 23009 ainsi que je l'ai indiqué à la page 61.

23010. Après il y a une lacune où l'on peut en effet mettre si l'on veut.

M. E. J. ne croit pas que le rapprochement de et de Konafah soit admissible, le remplacement de par ou ق lui paraissant contraire aux lois de la phonétique. Il me permettra de lui citer en égyptien même et pour le nom du dieu qui est transcrit χνέφ et χνοῦφις à côté de χνοῦβις. En comparant l'égyptien à l'arabe , , كف, *paume de la main*, *main* (jusqu'au poignet).

23015. La disposition de la légende gauche, qui place le nom de Thot juste en face de celui du défunt, implique *probablement*, comme je l'ai dit (p. 14), une idée de protection divine.

23018. Corriger p. 16, l. 20 en .

23020. Ici, comme partout, je conserve le lieu d'origine mentionné au Livre d'Entrée.

23021. La lecture [hiéroglyphes] ne me paraît pas être vérifiée par le monument. Ma lecture [hiéroglyphes] se comprend, si l'on se rappelle qu'à partir de la VIme dynastie [hiéroglyphes] est souvent une épithète accolée au nom du mort (cf. P. Lacau, Sarcophages, t. II, N° 3 (28022, 28052, 28050, 28118, 28119).

23026. Le signe [hiéroglyphe] *oukh* est difficile à séparer de [hiéroglyphe] sur les monuments; c'est ce qui m'a porté à lire le premier élément comme le titre [hiéroglyphe] et à le séparer de [hiéroglyphes].

23030. La provenance du monument étant inconnue, toute supposition est possible. Quant à ce qui est du style, si l'on compare notre table avec celles de Senousrit I, on conviendra qu'elle rappelle beaucoup celles de la XIIe dynastie.

23032. L'impression de M. E. J. l'a mal servi; l'original porte vraiment [hiéroglyphes], ce qui exclue, je crois, la provenance d'Eléphantine.

23034. Juste: corriger XIIe dyn. en XVIIIe.

23035. Mariette a lu [hiéroglyphe] comme moi. Quant à savoir si [hiéroglyphe] peut être lu [hiéroglyphes], c'est affaire à M. E. J. de le montrer.

23036. Le monument donne la lecture [hiéroglyphes] qui est bizarre en effet, mais qui est certaine: je l'ai notée telle qu'elle est sans commentaire.

23037. Il est possible que le [hiéroglyphe] dépend de [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], mais il est possible aussi qu'il lui soit étranger. Laissons à M. E. J. le bénéfice du doute et admettons une lecture possible [hiéroglyphes] à côté de [hiéroglyphes].

23040. P. 33 l. 4. le [hiéroglyphes] est en effet tombé à l'impression.

Notons que la bonne lecture est donnée trois fois aux pages 34 et 35.

23042. Le signe dans est certain sur le monument.

23049, 23050, 23051. M. E. J. m'appelle un étrange conservateur qui ignore dans quel état sont les monuments confiés à sa garde. En premier lieu, M. E. J. sait parfaitement que notre Musée renfermant actuellement près de 50,000 objets, il n'y a pas un seul des conservateurs qui soit certain de pouvoir se rappeler l'état où chacun d'eux se trouvait quand il entra dans nos collections. En second lieu, je ne suis pas le seul conservateur, mais j'ai un supérieur Brugsch Pacha et un collègue M. Daressy; c'est ce dernier qui généralement inscrit les monuments nouveaux au *Livre d'Entrée*. J'ai donc pu fort bien ne pas connaître l'état de ce monument particulier lorsqu'il nous a été livré, sans que M. E. J. ait le droit de m'en faire un reproche. J'ai simplement constaté l'état actuel du monument par rapport à l'état donné par l'inventaire: M. E. J. aurait-il agi autrement à ma place?

23052. Je n'ai jamais considéré la jambe comme une variante de , je l'ai prise dans sa valeur et je l'ai enregistrée dans cette lecture à mon Index II.

23053. Le signe de la coupe se rapprochant beaucoup de celui de la mamelle, le compositeur les a échangés, et je ne m'en suis pas aperçu à la correction. La critique est donc juste.

23060. Le signe —⊣— dans a été ainsi tracé. Pour éviter la confusion, j'ai mentionné cette particularité du signe à la p. 53 l. 9.

23072. Mariette a lu comme moi .

23073. Le mot étant en parallèle évident avec

[hieroglyphs], présente un même ordre d'idée: à savoir, dans l'un comme dans l'autre, une donation. Celle-ci est désignée dans la première partie par [hieroglyphs] qui me paraît une variante de [hieroglyphs], meuble. (CHABAS, *Mél.* III, 220.)

23073. Pour la lecture de [hieroglyphs],[1] je renvoie M. E. J. à une étude plus attentive de la Pl. XVI où le [hieroglyph] est nettement tracé.

23077. Ce que dit M. E. J. se rapporte à la table 23078 et non à 23077. Il n'y a aucune obscurité dans mon *observation*: le décor des tranches rappelle celui de la table 23001, et le décor de la surface les deux parties très distinctes de la table 23040.

23082. Le signe [hieroglyph] que M. E. J. prend pour [hieroglyph] dans le nom du défunt, se trouve indiqué quatre fois. Les deux traits sont clairement écrits à droite, mais empâtés à gauche.

23096. J'ai rétabli comme Mariette, la lecture [hieroglyphs], tout en sachant que c'est une erreur du scribe. Quant à [hieroglyphs] et [hieroglyphs], c'est une faute typographique.

23097. Le titre [hieroglyphs] n'indique pas nécessairement la XXVe et la XXVIe dynastie; car nous trouvons [hieroglyphs] sous la XXIIe dynastie où le nom de Šešonq était en vogue. Je préfère [hieroglyphs] à [hieroglyphs], pour la raison que [hieroglyphs], *Ha* éxiste près de la région d'Héliopolis. Une pa-

[1] Le type exact fait défaut à notre répertoire d'imprimerie. L'original figure un homme assis tenant une canne de la main droite, le bras levé à peu près dans la position du personnage que nous avons mis à la place. (Note de la Rédaction).

reille expression [hieroglyphes] est mentionnée dans la table 23151.

23104. La mention de Sovkou-Hor de Šed et non de Sovkou de Ched, montre que ce monument dont l'origine nous est inconnue, provient probablement du Fayoum. Elle ne prouve pas nécessairement qu'il est de la XIIe dynastie; le dieu a été adoré dans la localité avant et après Amenemhaît III.

23106. Il ne paraît pas que le monument donne [hiéroglyphes] comme M. E. J. le suppose; je crois distinguer [hiéroglyphe] plutôt que [hiéroglyphe].

23115. La différence entre *Anhour* et *Amon* est si faible en typographie que je ne me suis pas aperçu de la substitution du second au premier sur l'épreuve. Je ne suis pas le seul à avoir commis cette faute. M. E. J. la retrouvera dans Brugsch-Bouriant p. 24, dans l'*History of Egypt* de F. Petrie p. 378, dans *The Kings of Egypt* de Budge, II, p. 101; et chez plusieurs autres auteurs.

23144. Cette table provient des fouilles que j'ai faites à Héliopolis, ainsi qu'il est dit dans mon ouvrage arabe sur cette ville p. 183. Elle n'a pas été trouvée avec les objets qui portent le nom de [cartouche], mais avec des objets de l'époque ptolémaïque. Elle est bien en calcaire, comme beaucoup de monuments découverts dans les ruines, y compris la grande stèle de l'an VIII de Ramsès II, et c'est à tort que M. E. J. prétend (p. 287) que la majorité des monuments d'Héliopolis sont en grès.

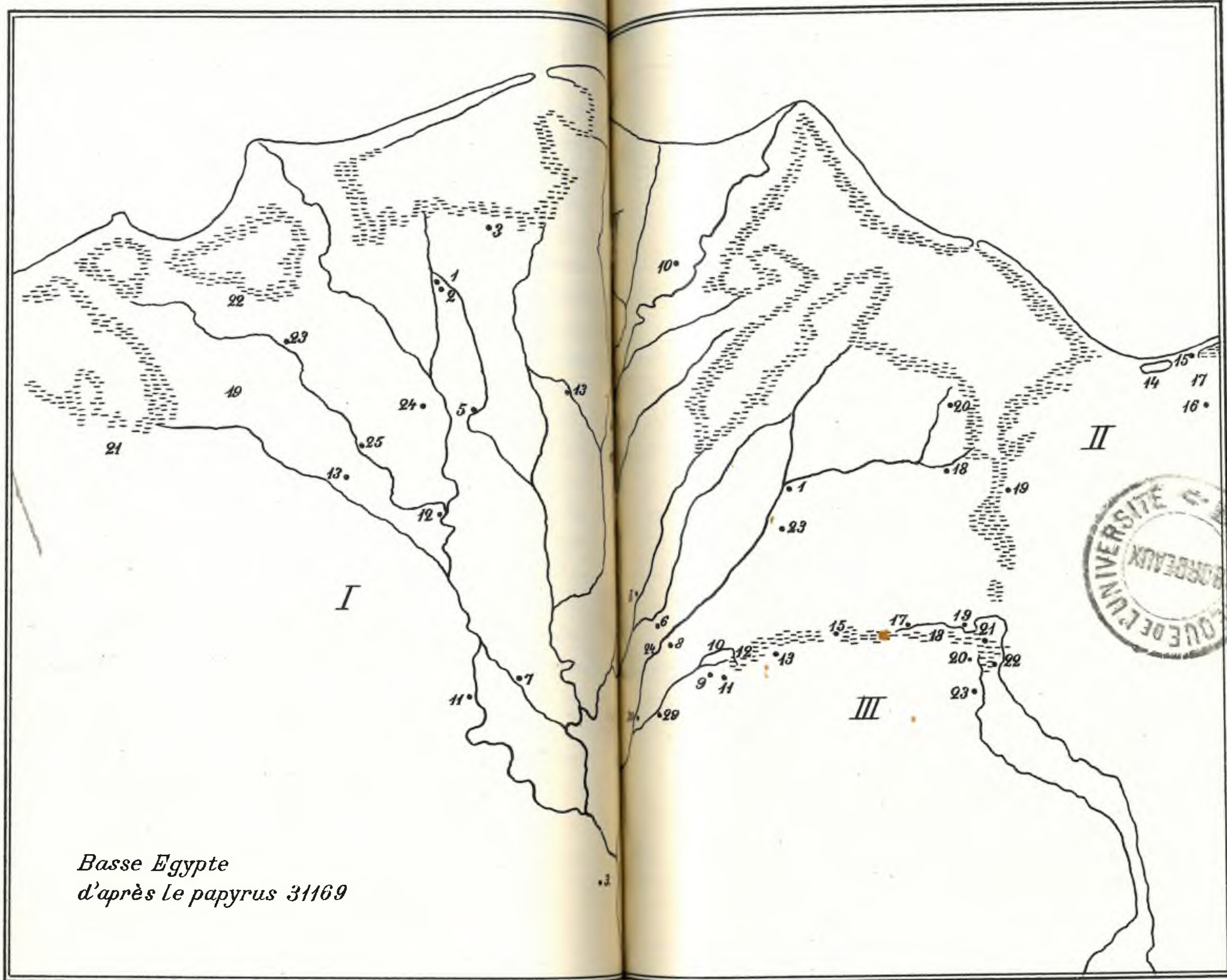
23151, 23155. Bien qu'en effet la plupart des monuments de basse époque trouvés à Assouan soient en grès, quelques-uns sont en calcaire. Si la table n° 17 de Bouriant ne figure pas dans mon catalogue, c'est qu'elle n'est pas au Musée. Bouriant a publié dans le *Recueil* (t. X, p. 153), un certain nombre de tables appartenant à des particuliers, et qui sont aujourd'hui passés très probablement en Europe et en Amérique.

23174 à 23178. Proviennent vraiment de Hassaïa et non d'Assouan. El-Hassaïa possède une nécropole d'époque romaine à côté de nécropoles antérieures, et c'est celle-là que M. Maspero fouilla lorsqu'il découvrit le site en 1883—1884.

Je redirai pour les *Index* ce que j'ai dit pour le texte-même: il est difficile qu'un certain nombre de fautes n'échappent pas, et que quelques-unes des nombreuses fiches sur lesquelles les notes ont été prises ne s'égarent pas hors de leur place réelle. L'important est que ces fautes ne soient pas très fréquentes; et il ne me semble pas que celles que cite M. E. J. soient de nature à gêner le lecteur, même lorsqu'il s'agit d'un déterminatif féminin mis par inadvertance à un nom de dieu aussi connu que Khnoumou et Khonsou, ou d'un déterminatif masculin mis à un nom de déesse tel que celui de Nephtys. Ce sont des erreurs qu'on signale en gros, sans y attacher plus d'importance qu'elles méritent, et si M. E. J. les a énumérées une à une ce n'est pas qu'au fond de son âme il les estime très fortes, mais elles font nombre et elles corsent son article. Et maintenant une question. M. E. J. me permettra-t-il de lui demander qui il est, et quel nom il cache sous ses initiales? Qu'on écrive un article de doctrine générale où l'on n'attaque personne, en gardant l'anonyme, la chose peut se concevoir, bien que, de toute manière, je croie qu'il vaut mieux toujours dire que l'on est; mais prendre un masque pour éreinter un collègue, j'avoue que cela me surprend et m'afflige pour la personne qui signe E. J. Pourquoi ne m'a-t il pas attaqué à visage découvert, en disant son nom?

Ah^d Kamal.

Alexandrie, le 22 Juillet 1910.



Basse Egypte
d'après le papyrus 31169



La liste géographique du papyrus n° 31169 du Caire.

Par

G. Daressy.

Le beau catalogue des inscriptions démotiques du Musée du Caire, dressé par M. SPIEGELBERG, a fait connaître le si intéressant papyrus auquel il a assigné le n° 31169, et dont la partie la plus instructive est celle qui énumère des localités de la Basse Egypte.[1] On ne saurait assez regretter l'état fâcheux dans lequel ce document nous est parvenu : le commencement manque, ainsi que le haut et le bas du rouleau; les trous, l'usure, la couleur sombre accroissent les difficultés de lecture. Telle qu'elle est, cette liste est précieuse pour la géographie du Delta et mérite une étude moins succincte que celle que son premier éditeur a pu lui consacrer.[2]

Colonne I.

1. Il ne reste que des traces insignifiantes.
2. . Ville inconnue.

---

[1] *Catalogue général ... du Musée du Caire.* W. SPIEGELBERG Die demotischen Denkmäler, II: Die demotischen Papyrus p. 270 et planche CIX.

[2] Il est entendu que le *Dictionnaire géographique* de BRUGSCH et la *Géographie de la Basse Egypte* par J. DE ROUGÉ sont les sources de renseignements sur les villes déjà connues quand je n'ai pas fait de renvois spéciaux.

3. Ma transcription diffère de celle de M. Spiegelberg. Au lieu du signe , il y a que je décompose en et ; suit le signe polyphone qui peut être , enfin de petits traits indistincts. L'ensemble est donc , ce qui nous donne le nom du de l'inscription historique de Ménephtah et doit être à rapprocher de localité du deuxième nome de la Basse Egypte, où se trouvaient notamment les arbres sacrés. Nous sommes donc dans la région d'Aousim, au bord de la chaîne libyque, non loin du barrage du Delta. Une identification avec Kom Berah كوم برة, à 5 kilomètres au sud d'Aousim est peut-être trop risquée.

4. Le commencement est détruit, mais la fin donne le monogramme de Toum, en sorte qu'il y a des probabilités pour une lecture .

5. Détruit.

6. Le premier signe n'existe plus, mais on peut rétablir «demeure d'Amon chef des dieux», titre qu'on retrouve un peu plus loin dans le papyrus, col. 8, l. 9. Les Coptes connaissaient un ⲡⲓⲁⲙⲟⲩⲛ dans le désert, près de Terenouti (Terraneh); on ne peut affirmer que ce soit le même.

7. . Serait-ce l'origine de la ville de Menouf que les listes coptes appellent ⲡⲁⲛⲟⲩϥ, ce qui correspond de tout point avec ce nom antique?

8. La fin seule est visible .

9. . Forteresse inconnue.

10. Le nom est mutilé; le signe initial est plutôt [hiéroglyphes] que [hiéroglyphes], le troisième groupe peut être [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes].

11. [hiéroglyphes]. J'ai ici la confirmation de l'idée émise il y a dix ans que cette «demeure d'Hathor maîtresse de Mafek» se trouvait à l'ouest de la Basse Egypte et peut-être à Terraneh.[1] Outre les motifs déjà donnés, si l'on tient compte que cette ville est citée deux rangs avant [hiéroglyphes] qui appartient sans conteste au troisième nome, tout comme elle se présente en groupe avec [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes] dans la litanie de Sokar et sur la stèle du douaire de Nitocris, en sorte que malgré les lacunes et les difficultés d'identification on a l'intuition que notre liste donne dans cette colonne les villes de l'occident du Delta en allant du sud au nord, il me paraît difficile de trouver un faisceau de preuves plus concluant. C'est en outre le Pi-ḥa-at-ti-ḥu-ru-un-pi-ki des listes assyriennes, plutôt que [hiéroglyphes], Aphroditopolis-Atfieh du XXI[e] nome de la Haute Egypte.

12. Le monogramme n'est pas celui de Neith, mais celui d'Amon. Le commencement du mot manque, au lieu de [hiéroglyphes] il y avait peut-être [hiéroglyphes] qui est la désignation du bas-pays du III[e] nome. Nous devons être dans les parages d'Andropolis-Kharbeta, et on peut songer pour cette ville à Salamoun qui en est à quelques kilomètres au nord-est, au bord du Nil.

13. [hiéroglyphes] qu'on place à Tell el Hisn

[1] Daressy. *Stèle de l'an III d'Amasis* dans le *Recueil* T. XII, p. 10, opinion combattue par M. Spiegelberg. *Zur Geographie des XIX unterägyptischen Gaues*, dans *Orientalistische Litteraturzeitung*, 1901, p. 228.

était un centre religieux important, avec le culte d'une Hathor locale.

14. Paraît se terminer [hiéroglyphes].

15. Lecture douteuse [hiéroglyphes].

16. [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes].

17. Nom mutilé [hiéroglyphes].

18. La lecture [hiéroglyphes] est possible mais non certaine.

19. [hiéroglyphes] «le champ» sans doute dans la plaine du Béhéra.

20. Les premiers signes sont en mauvais état et la transcription [hiéroglyphes] très incertaine.

21. [hiéroglyphes]. La «ville de la montagne libyque» est sans doute à chercher dans la région voisine du lac Maréotis.

22. Le signe principal du mot se retrouve au papyrus nº 31168 col. 1, l. 4, et col. 2, l. 10, désignant des sanctuaires de Neith et de Toum. Il ne me semble pas devoir être transcrit [hiéroglyphe], et il faut noter qu'il n'y a pas [hiéroglyphe] en tête du nom; j'y verrais volontiers [hiéroglyphe] «*sech*», la dérivation de la forme hiératique du signe n'étant pas invraisemblable. [hiéroglyphes] «le marais» est la désignation des terrains marécageux voisins des lacs et des embouchures du Nil.[1]

23 n'est pas le Karbana de l'inscription de Ramsès III

---

[1] Brugsch, *Dictionnaire géographique* p. 755, 1136, 1330 avec les formes [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes].

car il manque le ⊂⊃ et l'on a seulement [hieroglyphs] qui doit être Qabil قابيل, un peu au nord de Damanhour, sur le canal d' Alexandrie.

24. [hieroglyphs] est apparemment différente de la localité homonyme mentionnée sur un monument de Mit-Ghamr, car nous sommes ici dans le nord-ouest du Delta. A cause du nom suivant il y a quelque possibilité d'identifier cette ville avec Aurein أورين, à 10 kilomètres au nord-est de Naucratis.

25. [hieroglyphs] est bien la fameuse cité grecque de Naucratis, actuellement Kom Gaïf.

Les n°s 16: [hieroglyphs] et 27: [hieroglyphs] sont trop mutilés pour qu'on puisse en tirer quelque chose.

Il semblerait que la fin du n° 28 contienne le monogramme d'Apis, ce qui fait penser à [hieroglyphs] ou [hieroglyphs], le Sérapéum du 3me nome de la Basse Egypte. Après avoir suivi la frontière occidentale jusqu'au Maréotis, on revient vers le centre du Delta.

29 et 30 détruits.

Colonne II.

1. [hieroglyphs]. Le [hieroglyph] est bien visible et donne au mot la même orthographe que pour *nepi*, grains.

2. [hieroglyphs]. Ce sont les deux parties de la ville de Buto, que les hiéroglyphes donnent sous la forme [hieroglyphs], qui sont probablement représentées par les deux buttes de Tell el Far'ain.

3. [hieroglyphs], la Khemnis des légendes de la jeunesse d'Horus, dans les marais voisins du lac Burlos, et dont l'emplacement n'a pas encore été reconnu.

4. [hiéroglyphes].

5. Dans ce mot on ne peut lire que [hiéroglyphes]. Ne serait-ce pas une ville nommée «le bain» ⲡⲁⲥⲓⲟⲩⲛ, dont Basioun, un peu au sud de Saïs, nous indiquerait le site.

6. [hiéroglyphes] rappelle [hiéroglyphes] de la stèle de Karnak relative aux biens de Nitocris et Ⲃⲉⲥⲓⲁ de la liste copte des évêchés. Le passage relatif à cette dernière ville est incorrect; elle y est citée avec Diospolis (El Balamoun), Damirah et Mehallet el Kebir.

7 un mot très court [hiéroglyphe] ? [hiéroglyphes] est mutilé.

8. [hiéroglyphes] n'est pas à rapprocher de [hiéroglyphes] du papyrus Anastasi VI, cette dernière étant à la frontière orientale, tandis que nous sommes dans le Delta central. Serait-ce une forme très abrégée du nom de [hiéroglyphes] Sebennytos, avec chûte du *t* qui reparaît dans les formes postérieures ϫⲉⲙⲛⲟⲩϯ et Samanoud?

9. [hiéroglyphes]. Si une permutation de [hiéroglyphe] avec [hiéroglyphe] est permise, on aurait là [hiéroglyphes], le sérapéum du IXe nome, le Busirite.

10. Je crois pouvoir transcrire [hiéroglyphes], ce qui est la capitale du XVIIe nome, le Diospolite, dont l'emplacement, que les copistes coptes avaient écrit par erreur القالمون el Qalamoun ou الفامون el Famoun, se trouve au Tell el Balamoun البالمون, un peu au nord de Cherbine.[1]

11. [hiéroglyphes]. Je ne connais aucune ville de An

[1] HOGARTH. *Three north Delta nomes* p. 12. EDGAR *The Sarcophagus of an unknown Queen* dans les *Annales* T. VIII. p, 277.

dans cette région; y aurait-il eu confusion avec , , nom de l'Osiris du IX[e] nome?

12. La lecture est admissible par analogie avec d'autres textes[1]; il est toutefois à noter que sauf le déterminatif le groupe est identique à celui signifiant l'année en tête des manuscrits. Il est probable que nous avons ici affaire à la ville de Busiris, , mais il reste à expliquer pourquoi à Osiris seigneur de on a substitué Osiris seigneur de Racotis.

13. doit être identique à de la Pierre de Rosette, la Lycopolis du nome busirite. Une situation qui conviendrait à cette ville est celle de Segin el Kom سجين, un peu au nord de Mehallet Roh, au bord du Bahr el Nozam, à 14 kilométres à l'ouest d'Abousir.

A partir d'ici nous sommes transportés brusquement à l'extrême limite orientale de l'Egypte.

14. Le nom, ainsi que le douzième et le dix-huitième de la troisième colonne, commence par un groupe que M. Spiegelberg transcrit . J'ai peine à admettre cette lecture: je ne vois pas le déterminatif ou , ensuite le premier signe n'est pas fait comme le , l'apex étant vers le haut. Le groupe est identique à celui équivalent à , mais avec un point au dessous. Ce terme géographique doit donc être un monogramme, un syllabique qui me paraît pouvoir être rendu par . Ainsi

[1] Spiegelberg, *Demotische Miscellen* dans le *Recueil* T. XXX p. 5; Breccia, *Fouilles dans le Sérapeum d'Alexandrie*, dans les *Annales* T. VIII p. 65.

serait l'équivalent démotique de , , signifiant lac. Dans le dernier terme est pris dans le sens de muraille, enceinte, et «le lac de la muraille» voisin de Γερρον ou Γερρα, «le mur ou les murs» serait la lagune aujourd'hui desséchée qui précède le lac Sirbonis.

15. . La chapelle du Soleil doit être le nom égyptien du temple de Jupiter Casius.

16. ? . La place de la rencontre ou du stationnement est apparemment un poste construit à la frontière qui, selon Hérodote et les autres auteurs, était près d'Ostracine et du Casius. Ce doit être Qatieh, centre de rayonnement des routes entre l'Egypte et la Syrie.

17. . A la fin du nom deux signes semblent avoir été superposés, l'un analogue à , l'autre à . Que ce soit l'un ou l'autre, ou un déterminatif, il me paraît qu'il faut reconnaître là le Casius des géographes, sur le bord de la Méditerranée.[1]

18. . Le a été tracé en surcharge sur . Nous remontons vers l'Egypte et nous trouvons à Daphné, la Δαφναι d'Hérodote où Psamétik avait établi un camp, la תחפנחס d'Ezéchiel, actuellement Tell Defenneh.

19. . Je ne vois pas de ville connue

---

[1] Il n' y a certainement qu'une analogie de nom entre cette ville et capitale du VI[e] nome. Sur ce lieu voir J. Clédat, *Recherches et fouilles au mont Casios*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1909, p. 764.

portant ce nom. Peut-être est-ce de là qu'est venu la désignation du lac Ballah que traverse le canal de Suez.[1]

20. renferme les éléments du nom de Séthroïs, capitale d'une province située le long du lac Menzaleh. Appelée aussi Héracléopolis, placée par les itinéraires romains entre Péluse et Tanis, presque à mi-chemin, on en fixe généralement l'emplacement à Tell es Sehrig un peu au nord de Tell Defenneh.

21. Le nom de ne me rappelle rien de connu.

22. doit être une place forte, fondée par Séti II quelque part dans la région de Salhieh.

23. . Les listes ptolémaïques donnent comme canal du XXe nome, ce qui nous indique qu'il faut descendre vers le sud; d'autre part *ani*, déterminé par la pierre, montre que le lieu est dans le voisinage d'une carrière, chose rare en basse Egypte. Je pense qu'on ne peut mieux placer cette localité qu'à Hagar (ou Ezab el Hagar) à une dizaine de kilomètres au sud de Faqous, qui nous donne la traduction arabe du mot «pierre».

24. . Nous retrouvons un nom connu; «l'eau du Soleil» est la branche orientale du Nil, spécialement dans la région entre Saft el Henneh et Belbeis; nous ne pouvons cependant préciser l'emplacement de la ville ainsi désignée.

25. . Le château de la montagne est à chercher sur le plateau au sud de l'entrée du Ouadi Toumilat.

[1] Le kom Ballah a été signalé par CLÉDAT, *Rapport sur une Mission au Canal de Suez* dans les *Mémoires de l'Institut français du Caire.*

26.

27.

28.

29. Je n'ai aucun renseignement sur ces quatre localités, qui devaient se trouver à proximité de Belbeis; l'une d'elles, peut-être la dernière, désigne sans doute le Vicus Judeorum qui est à Kom el Yahoudieh près Gheita.

30. Le nom est mutilé, il en reste ce qui fait penser à mentionné au Livre des Morts, chap. 125, comme étant, au sud de . Si ce n'est pas de la géographie purement mythologique, *Hotp* étant connu comme nom de Bilbeis, nous avons un point de repère. Or précisément il existe un Tell el Gerad تل الجراد «butte de la sauterelle» à côté d'Enchas, à 12 kilomètres au sud-ouest de Bilbeis. La tentation est forte d'y placer la localité qui nous occupe.

31. Il n' y a que de visible.

Colonne III.

1. . «La maison d'Horus seigneur des montagnes d'Orient» est probablement un des noms de Faqous, Phacusæ, la capitale du XX[e] nome.

2. «la ville de la terre d'Orient» est à chercher également dans le nome Arabique. La seconde colonne paraît avoir énuméré les villes de la lisière du désert; ici nous avons peut-être les localités un peu à l'intérieur du

pays, en reprenant du nord-est au sud-ouest. Malheureusement les noms suivants ne se prêtent pas à une identification.

3\.

4\.

5\. Avons nous la traduction arabe de cette «bonne ville» dans الطيبه El Tayebah qui figure sur la carte à 12 kilomètres au nord-ouest de Zagazig?

6\. Bubastis, Tell Bastah.

7\. Le «champ sacré» est connu comme nom du territoire du nome bubastite.

8\. est Saft el Henneh, la métropole religieuse du XXe nome. Nous tournons vers l'est et prenons le ouady Toumilat.

9\. Malgré les mutilations on reconnaît le nom de Pithom-Succoth, la capitale du VIIIe nome dont je n'ai pas à retracer ici l'histoire selon la Bible et les auteurs, déjà faite tant de fois. Dans cet étroit couloir qu'est l'ouady Toumilat il me paraît invraisemblable que l'énumération des villes ne soit pas faite en suivant l'ordre géographique. La mention de Pithom dès le début vient à l'appui de l'opinion suivant laquelle cette ville est identique au Thou des Itinéraires, et les distances indiquées conviennent bien avec les indications de notre liste pour la localiser vers les sites antiques de Tell Abou Soliman, Tell el Hosinat ou Kharbet Nama. Voilà la question de l'emplacement de Pithom ouverte à nouveau, espérons que des monuments épigraphiques viendront fixer d'une façon incontestable ce point si discuté.[1]

[1] Pour toute cette région consulter NAVILLE, *The store-city of Pithom*, 3e édition. PETRIE, *Hyksos and Israelite cities*. Tous deux placent Thou à

10. La lecture de la seconde partie du nom est difficile; le signe long dont la tête est mutilée n'est pas celui de la ville, ni le déterminatif, celui des demeures. Il vaut mieux ne donner que . La carte de la Commission d'Egypte indique un Bahr el Baqar «le fleuve de la vache» comme alimentant le lac de Serigeh. La ville devait se trouver sur le bord de ce canal.

11. Les lectures et sont admissibles, la différence est du reste sans importance puisqu'une autre localité dépendant d'Héliopolis avait son nom écrit soit soit . La seconde orthographe est pourtant préférable, si l'on admet l'identication avec Qoraqereh قرارة que la carte de l'expédition française place au sud du Birket el Serigeh.

12. . Le «lac de la grenouillère» occupait sans doute l'entrée de la vallée et le Birket el Serigeh n'en était qu'un reste- Il est identique aux .... du papyrus Anastasi n° 6 (pl. 4, l. 16); la stèle de Tell el Maskhouta l'appelle de (l. 10)

13. . La «maison de la grenouille» a joué un certain rôle à différentes époques. Toute la vallée formait le VIIIe nome des listes pharaoniques, le , mais sa capitale a plusieurs fois varié. Primitivement Pithom (notre

Shougafa, ou Esh Shugfieh, à côté de Tell el Kébir, ce qui me paraît un peu trop à l'est. Thou était à la bifurcation des routes de Memphis vers Clysma et Péluse, la placer à proximité de Tell el Kébir serait faire faire un crochet inutile à la seconde de ces voies. La carte de la Commission d'Egypte est utile à consulter, nous donnant l'aspect de ce territoire avant les modifications apportées par le Canal de Suez.

n° 9) en était le chef-lieu. Au temps de Piankhi le prince de la région résidait à Pa-gerer; Strabon appelle le nome phagroriopolite; mais avec l'ouverture du canal de la mer Rouge le centre d'importance se déplaça vers l'est et Pline connaît le nome comme héroopolite. Cette ville ne devait pas être bien éloignée du lac (n° 12) où pullulaient les grenouilles; ce peut être le kom el Chougafa, au sud de Tell el Kébir, signalé par M. M. NAVILLE et PETRIE comme assez important. pourrait être identique à donné dans les listes d'Edfou comme Sérapeum de VIIIe nome; et le Bahr Abou Sir, qui sur la carte de la Commission d'Egypte va du Birket el Serigeh vers Tell el Kébir, aurait tiré son nom de cette demeure d'Osiris. Enfin, curieuse coïncidence, un certain vase s'appelle ou ; la première forme est identique à «grenouille»; la seconde aurait pu donner origine à El Chougafa «les tessons».

14. Mot mutilé que je ne parviens pas à rétablir, qui commençait par un terme géographique. A chercher du côté d'Abou Nechabeh.

15. . Je place hypothétiquement cette ville de la turquoise à Tell Rotabeh. Placée probablement sous la protection d'Hathor, maîtresse des mines du Sinaï, ce devait être pour les Grecs une Aphroditopolis.

16. Le premier signe est mutilé; le second a le haut du □, mais au lieu de la base horizontale il semble n'avoir qu'un point à droite de la hampe; on ne peut donc lire que . Dans l'ordre adopté cette localité serait aux environs de Mahsama.

17. m'apparaît comme représentant

la fameuse Héroonpolis. Les Grecs n'ont vu que l'assonnance de la première syllabe, et sans s'occuper de l'étymologie du nom en ont fait la «ville des Héros» qui est actuellement Tell el Maskhouta.

18. . Le déterminatif du mot *khar* est éraillé; est-ce comme transcrivait M. Spiegelberg? est-ce comme je le propose? toujours est-il que nous avons affaire aux הירות de l'Exode. L'étymologie du mot peut être cherchée aussi bien dans «veuve» que dans «se perdre, être impuissant»; ce dernier sens conviendrait même mieux pour la désignation des terrains mouvants où l'on s'enlise. C'est le même mot sous une autre forme que Brugsch avait déjà trouvé pour désigner les fondrières qui font une ceinture au Delta. Le «lac de la perdition» semblerait d'après la route que nous suivons correspondre à la partie du lac Timsah qui s'avançait vers l'ouest à la rencontre de l'ouady Toumilat, qu'on appelle maintenant «les sept puits», *el sab'a abiar*; du reste le nom antique n'a-t-il pas survécu jusqu'à nos jours? sur la carte de la Commission d'Egypte la montagne qui au nord force ce marécage à prendre la forme d'un V est marquée sous le nom de جبل الخير Gebel el Kheir, où l'on reconnaît une déformation du Khert, Khirout antique.

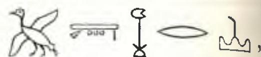
19. La lecture du nom est incertaine et ce que je vois sur le papyrus «le fort du rat?» est sujet à vérification. Je n'ai aucune indication sur cette ville, autre que celles résultant de l'examen des conditions nécessaires pour le placement des villes suivantes; d'après elles ce fort devait se trouver sur les hauteurs bordant au nord les Khirots, dans les environs de Néficheh; elle correspondrait au פי החירת de la Bible.

La liste donne à la suite quatre tours fortifiées ou migdols: 20 ; 21 ? ; 22 ? ? ? ; 23 ? . Le premier Migdol est probablement celui dont il est parlé dans l'Exode (XIV. 2).

Le nom du second est peut-être à rapprocher de qui désigne une dune, une étroite bande de terre près de l'eau. La «tour de la presqu'île» se serait élevée sur une des buttes émergeant du lac Timsah, reliées à la terre ferme par un étroit chemin: par exemple à l'endroit où la carte française indique des ruines au milieu d'un taillis marécageux, signalées à M. CLÉDAT sous le nom de Djebel Maryam.

Le commencement du 23 est embarrassant, défiguré qu'il est par une lacune. Il reste un long trait oblique au dessous de la ligne, comme le serait un ; il faudrait peut-être rétablir «celui de». Le est mutilé ainsi que le dont il ne reste que le crochet de tête, la ligne horizontale ayant disparu dans un trou. Avec l'interversion possible de et , le nom du migdol serait «celui de Bâl-Tsephon», le dieu déjà mentionné au papyrus Sallier IV, revers, I, l. 5, avec une orthographe . C'est le בעלצפן du livre de l'Exode que la tradition place ă Cheikh Hanedig.

Enfin le dernier poste «le migdol de l'extrêmité de la garde» peut être considéré comme ayant occupé l'emplacement dit du Sérapeum, au seuil entre le lac Timsah et les lacs amers. C'est donc là que les Egyptiens considéraient que finissait leur territoire, et à la suite sont énumérés quel-

ques pays étrangers, à commencer par , la Syrie.

La troisième colonne présente un intérêt singulier au point de vue de l'étude des chemins suivis par les Hébreux pour sortir de l'Egypte. Ils partent d'une ville de Ramsès qui n'est certainement pas identique à celle dont les ruines sont à Tell Retabeh, mais se trouvait dans la terre de Goshen (soit près de Saft el Henneh, n° 8) et se réunissent près de Pithom-Succoth (n° 9). De là ils vont à Etham à l'extrémité du désert, ville qui ne figure pas sur notre liste, tout au moins sous le nom de qui lui correspond, et qui est mentionnée nombre de fois dans les papyrus de la XIX[e] dynastie. Cette «clôture» devait se trouver au Ras el ouady, où est un seuil entre les marais du ouady Toumilat et ceux qui, se rattachant au lac Timsah, formaient la pointe extrême du golfe Héroonpolite; là passent les routes se dirigeant vers Salhieh au nord, la Syrie à l'est, Belbeis et le Caire par le désert au sud-ouest. Etham était donc à Tell Retabeh ou non loin; c'est Mafki (n° 15) qui le remplace dans la liste.

Le passage de l'Ecriture «qu'ils se détournent et qu'ils campent devant Pi-hahiroth, entre Migdol et la mer, vis-à-vis de Baal-Tsephon» s'explique alors facilement. La route de Syrie traverse cet isthme et continue au nord de la vallée; au lieu de suivre cet itinéraire régulier, les Israélites se détournent en continuant à longer au sud la vallée remplie de fondrières (n° 18) et vont camper non loin du lac Timsah entre Migdol (n° 20) qui est à chercher vers Bir Abou Balah et le lac, ayant en face d'eux Baal-Tsephon (n° 22), soit Toussoun, Cheikh Hanediq. C'est donc le sud du lac Timsah, la mer des roseaux , ים־סוף où l'armée égyptienne ne put les suivre, qui fut franchi par les Hébreux;

une fois au delà du golfe héroonpolite ils étaient en plein désert, hors des atteintes du Pharaon.

Tel est ce document de tout premier ordre, que je n'ai fait qu'analyser; les points douteux sont encore trop nombreux et demanderont à être vérifiés par de plus habiles que moi. Etudiant les noms sans parti pris, j'ai été surpris de voir combien on pouvait trouver dans l'arabe actuel de dérivés ou de traductions des anciennes appellations. Il faut tenir compte que le papyrus est de basse époque, ptolémaïque, qu'il cite les localités selon leur désignation vulgaire, celle qui a passé dans le copte et de là à l'arabe, tandis que les listes monumentales ne livrent trop souvent que des noms religieux, des épithètes sacrées qui ont disparu avec le paganisme. Nous n'avons là que des villes frontières de l'Egypte, ouest, nord et est; le centre du Delta était probablement donné dans la partie qui nous manque.

On aura remarqué l'absence de toute mention du canal de la Mer Rouge, d'Arsinoé et de Cléopatris; on peut en inférer que le manuscrit est antérieur à Ptolémée Philadelphe.

Les Egyptiens devaient user largement de semblables aides-mémoire; les manuscrits WILBOUR-HOOD et GOLÉNISCHEFF, les papyrus PETRIE de Tanis en sont des échantillons; ce sont les ancêtres des scalæ coptes. Espérons que le sol antique nous en restituera encore un bon nombre, et alors beaucoup de points obscurs dans nos connaissances actuelles en seront éclairés.

G. Daressy.

Petites critiques.

I.

par

G. Jéquier.

I. Le titre 

(R. Weill. Sphinx, X. p. 27—29.)

M. Weill a cru devoir rapprocher d'une sorte de vase qui ne paraît guère que dans les inscriptions ptolémaïques, le «vase à oreillettes pendantes», un signe faisant partie de l'ancien titre ; il y a en effet une certaine ressemblance entre quelques-unes des variantes de ce signe et le vase en question, mais pour les raisons que je vais indiquer, il me paraît que cette ressemblance est absolument fortuite et que nous avons affaire à deux objets de nature toute différente.

Ce titre de ne se trouve guère que sous l'Ancien Empire; il est toujours porté par des personnages chargés de conduire des expéditions militaires dans les contrées limitrophes de l'Egypte, le Sinaï et surtout la Nubie; M. Erman le traduit, dubitativement du reste, par «chef de caravane» sens qui se rapproche déjà suffisamment de la réalité, mais qui pourrait être précisé un peu plus par le terme

«chef de mission militaire», «chef expéditionnaire». Cette signification, déduite du rôle même qu'exercent les personnages porteurs de ce titre, donc d'une façon toute empirique, n'explique en aucune façon le mot .

Dans les titres de cette époque qui commencent par le mot , ce terme est suivi d'un autre qui est ou bien exprimé par un idéogramme simple, , , , ou bien, quand il s'agit de charges moins élevées ou plus spéciales, par un ou plusieurs signes phonétiques suivis d'un déterminatif; jamais d'une façon purement phonétique; rentre nécessairement dans cette catégorie, étant composé de la lettre qui constitue à elle seule le mot entier ou bien n'est là que pour représenter un mot plus long dont elle serait la première lettre, et d'un signe , non encore identifié, et au sujet duquel peuvent se présenter diverses hypothèses.

Si l'objet représenté par ce signe était un vase, comme le dit M. WEILL, on ne saurait le considérer comme un déterminatif: un titre qui ne pourrait se traduire que par «chef du vase *ā*», appliqué à un commandant militaire, serait tout à fait incompréhensible. Comme phonétique, la lecture ordinaire du vase serait ou , qui ne peut s'accorder avec un initial, et il faudrait adopter celle de qui, ne se trouvant qu'une seule fois, dans un papyrus du Nouvel Empire,[1] est encore douteuse; nous avons vu du reste qu'il est nécessaire qu'après le il y ait un déterminatif et non un phonétique.

Il reste à considérer l'hypothèse que est un déterminatif et représente un objet autre qu'un vase, objet pouvant s'appliquer avec une certaine vraisemblance à un titre

[1] *Pap. Anastasi* I. pl. XXVIII. l. 6.

que portent des hommes chargés d'une mission militaire spéciale, donc une arme, un insigne ou quelque chose d'analogue. Tel qu'il se présente dans les inscriptions de Hirkhouf et de Pepinakht,[1] il se compose d'une pièce centrale à peu près rectangulaire, parfois légèrement élargie dans le haut, et placée horizontalement; du haut des côtés verticaux tombent à droite et à gauche des traits recourbés, comme les deux bouts d'un cordon qui sur certains exemplaires, traverse l'objet dans toute sa longueur[2]; dans l'inscription d'Ouna, il se rapproche un peu du signe [3] et ce n'est que dans celle de Sabni qu'il affecte vaguement la forme d'un vase.[4] Tous ces textes sont gravés un peu sommairement, ou tout au moins sans détails dans les signes, dont le contour seul se dessine clairement. Cet hiéroglyphe se retrouve sur des graffiti en certains points de la Nubie, entre autres à Tomas,[5] où les chefs de mission avaient l'habitude de graver leurs noms sur les rochers, mais sa forme diffère un peu de celle que lui donnent les graveurs d'Assouan et d'Abydos: la pièce centrale, incurvée dans sa partie inférieure, ressemble plus à un demi-cercle qu'à un rectangle et est parfois surmontée de petits traits droits . Quant aux textes du Ouadi-Maghara où se trouve ce titre, et qui peuvent aussi être rangés dans la catégorie des graffiti, nous n'en possédons pas de fac-simile exact, mais le signe en question paraît se rapprocher du type ordinaire .

Nous en sommes donc réduits, faute d'exemplaire soi-

[1] L'autographie de ces textes que donne M. Sethe, (*Urkunden des alten Reichs* I) reproduit les signes avec une exactitude à peu près parfaite. cf. p. 121. l. 10; 123, l. 9, 13, 16; 125, l. 10; 127, l. 11; 128, l. 4; 131, l 16, 17; 132, l. 5, 9; 134, l. 14; 135, l. 5.

[2] *ibid.* p. 120. l. 14.

[3] l. 17. cf. ed. Sethe. I. p. 102. l. 5.

[4] *ibid.* p. 137. l. 4.

[5] Weigall, *Report on the Antiq. of Lower Nubia.* pl. L. LVIII. Cette publication est malheureusement défectueuse au point de vue des textes qui sont copiés de façon sommaire; cf. le fac-simile aux pl. LVI et LVII.

gneusement dessiné, à chercher dans le profil général de cet hiéroglyphe une ressemblance avec un objet connu; le modèle le plus fréquent et le moins cursif étant sans contredit celui où la partie centrale affecte la forme rectangulaire, c'est celui qui doit tout d'abord être pris en considération. Il présente une analogie très caractérisée avec certains objets d'ornement figurés sur les sarcophages du Moyen Empire, de grosses perles cylindriques au travers desquelles passe une cordelette qui pend des deux côtés; d'après les légendes qui les accompagnent, on les portait parfois au bras, de même que d'autres, un peu différents qui ont la forme de coeur ou de demi-cercles, toujours avec les deux cordons pendants, qui correspondent presque exactement comme forme aux deux variantes principales du, dont il a été parlé ci-dessus. La concordance est donc évidente entre les trois types du signe hiéroglyphique et les trois variétés de la grosse perle enfilée des sarcophages du Moyen Empire et ne peut guère laisser de doute sur leur identité.

Le nom que les légendes donnent à ces ornements de bras est souvent ou, mots qui ne sauraient convenir ici, étant donné la présence de la lettre dans le titre; on trouve par contre aussi [1] dont l'initiale est justement la même lettre *ā*, qui figurerait alors dans le mot pour en préciser la lecture dans le cas particulier, le signe étant polyphone, puisqu'il représente un objet portant des noms différents. Il est donc très probable que la véritable lecture du titre est *Mer-asnout.*[2]

---

[1] Voir p. ex. LACAU. *Sarcoph. ant. au Nouv. Emp.* II. p. 158.

[2] On pourrait aussi songer au mot qui au sarc. de Zehti-hotep

La présence de ce mot [hiéroglyphe] dans le titre d'un officier chargé de mission indique bien clairement que l'objet qui porte le nom d'*aznout* n'est pas un simple ornement, mais un insigne ; cet insigne, comme nous l'avons vu, peut varier de forme, et s'attache au bras, au moyen des deux cordons. C'est un des très rares exemples d'un insigne spécial représentant une dignité, un grade dans l'armée égyptienne, et il est regrettable qu'aucun monument figuré ne nous montre un de ces personnages portant l'*aznout* au bras, comme nos officiers ou sous-officiers modernes portent un galon, un brassard, une épaulette.

Par exception, le mot [hiéroglyphes] peut faire défaut dans le titre en question, et [hiéroglyphe] représenter seul le personnage lui-même : ainsi dans l'inscription de Sabni [hiéroglyphes][1] signifie sans aucun doute «un autre expéditionnaire».

II. L'obélisque et la plume solaire.

(A. Moret. Rituel du Culte divin journalier p. 150.)

En matière d'archéologie égyptienne, la méthode qui se base sur des théories mystiques pour expliquer le sens des représentations figurées et qui consiste à voir de purs symboles dans des objets d'un usage courant, ne donne en général que des résultats fantaisistes et contraires à la réalité scientifique, contre lesquels il importe de se mettre en garde. On retrouve dans les ouvrages de M. Moret de nombreux

au Caire, désigne un de fil de perles ; [hiéroglyphe] serait alors une forme masculine du même mot. Cette hypothèse est du reste beaucoup moins plausible que l'autre, l'identité du fil de perles avec la grosse perle enfilée étant très douteuse.

[1] l. 5 Sethe. *Urkunden des Alten Reichs* p. 137.

exemples de ce système, dont je ne citerai que quelques-uns, pour mémoire: ainsi la couronne rouge serait un composé de trois éléments, «une projection du disque solaire, une flamme en spirale qui vient féconder l'union des germes solides et liquides»[1]; le sceptre est une figuration de la foudre[2], le flagellum, un «lance-rayons» magique[3], etle chasse-mouche est fait à l'image du soleil levant.[4]

Dans un autre de ses ouvrages,[5] M. MORET parle d'un petit obélisque, figuré parmi les objets funéraires d'un tombeau de la IV[e] dynastie, dont la pointe serait caressée par une plume lumineuse, d'où il conclut que la plume symbolise le rayon solaire. Il suffit de jeter un coup d'oeil sur le tableau en question[6] pour voir que le sculpteur égyptien n'a pas songé à représenter autre chose qu'un objet tout ordinaire, sans aucune signification symbolique ou mystique: Merab, le propriétaire du tombeau, est assis et autour de lui sont déjà déposées des quantités de victuailles, tandis que des serviteurs préparent la table; en attendant son repas, il reçoit de ses scribes, debout ou assis devant lui, la liste complète des vivres solides ou liquides qu'on met à sa disposition:  «il voit le tableau (*litt.* l'écrit) de la transmission des offrandes». Derrière l'un de ces scribes se trouve l'objet que tout écrivain égyptien avait coutume de transporter partout avec soi, le nécessaire ou sac de cuir dans lequel il serrait tablettes et palette; cette gaine rigide se termine par une pièce de peau ou d'étoffe souple qu'on attachait avec des cordons et qui prenait alors tout naturelle-

[1] *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 285—286.
[2] *ibid.* p. 292.
[3] *ibid.* p. 294
[4] *ibid.* p. 296.
[5] *Le Rituel du Culte divin journalier* p. 150.
[6] LEPSIUS. *Denkm.* II, pl. 22. c.

ment, la forme d'un triangle. Cet écritoire est ici posé debout sur une tablette, et c'est là ce qui a pu suggérer à M. MORET l'idée d'un obélisque sur son socle, la plume solaire étant figurée par la retombée de l'extrêmité du sac, au dessus de l'attache.

III. **Un soi-disant autel à sacrifices humains.**

(A. E. P. WEIGALL. Annales du Service des Antiquités VIII. 44.)

Il a été découvert il y a peu d'années à Edfou, dans le *sebakh*, un monument qui date certainement d'une époque récente, sans doute romaine: c'est un bloc de grès rectangulaire, beaucoup plus long que large, couronné de la corniche à gorge et orné sur ses quatre faces de représentations peu communes qui ont suggéré à M. WEIGALL l'idée d'un autel ayant dû servir à des sacrifices humains. Si tel était le cas, ce serait un monument d'un intérêt tout particulier qui eût mérité une publication intégrale plutôt qu'une description sommaire; cette description est cependant suffisante pour qu'on puisse se rendre compte de l'objet et de sa destination qui, pour diverses raisons, ne me paraît nullement être celle que M. WEIGALL lui assigne.

Les autels égyptiens sont de trois sortes, très bien caractérisées: les autels à offrandes, les autels à feu et les autels à libations. Seule, une catégorie des premiers, qui, d'après les textes et les figurations, était uniquement destinée à servir de support d'offrandes, le bloc de pierre avec corniche, se rapproche, pour le profil général, du monument d'Edfou, mais les représentations qui en décorent parfois les faces sont de nature toute différente, et ceux de ces autels qui nous sont parvenus sont toujours carrés, et non rectangulaires de section.

Jamais sur un autel égyptien on ne sacrifia de victimes; les animaux offerts au dieu n'etaient pas égorgés devant lui

et ce n'est qu'une fois morts qu'on les lui présentait en les déposant sur l'autel, au même titre que les autres victuailles. La seule exception à cette coutume est un rite qui paraît figuré dans les temples ptolémaïques [1] et où le roi coupait lui-même le cou d'une antilope devant le dieu, non sur un vrai autel, mais sur une sorte de billot carré,[2] aux parois droites sans aucune décoration; c'est du reste une céremonie toute spéciale qui ne se fait qu'avec l'antilope et avec aucune autre espèce d'animal.

Pour les sacrifices humains, les documents sont peu nombreux et nous ne pouvons élucider la question de façon définitive, mais il semble qu'on ne les ait plus guère pratiqués aux époques historiques, sauf peut-être dans certaines cérémonies funéraires, et encore est-il probable qu'il s'agissait plutôt d'un simulacre de sarcrifice que d'une exécution sanglante. Quoi qu'il en soit, que la cérémonie représentée au tombeau de Montou-hi-khopshouf soit réelle ou simulée, le sacrifice se faisait non sur un autel, mais au dessus d'une grande fosse creusée dans le sol.[3] De même dans aucune des scènes où paraît le *teknnou* [hiéroglyphe], qui pourrait aussi être un reste d'une coutume analogue, on ne voit d'objet qui puisse être considéré comme un autel à sacrifices.[4]

Les représentations qui ornent les parois du bloc d'Edfou sont toutes à peu près du même type: devant un personnage debout se trouve soit un tas d'offrandes, soit un jeune homme nu, agenouillé, les mains liées derrière le dos, soit encore un boucher amenant un veau; en face, plusieurs êtres armés de

[1] DE ROCHEMONTEIX-CHASSINAT. *Temple d'Edfou* I. p. 77. II. p. 75 (pl. XVII. XLc). MARIETTE. *Denderah* III. pl. 22. 71. IV. pl. 85.

[2] C'est sans doute le «billot divin» [hiéroglyphe] qui parait dans quelques textes (cf. MARIETTE. *Karnak* pl. XVI. l. 32.)

[3] MASPERO. *Mem. de la Miss. arch. fr. au Caire V.* p. 452 et suiv.

[4] *ibid.* p. 439, 441. Cette scène se retrouve, plus on moins developpée, dans la plupart des tombeaux thébains.

couteaux, les uns à tête humaine, d'autres à tête d'animal, donc en tous points semblables à la plupart des génies de l'autre monde. L'offrant ne fait pas un sarcrifice, il présente aux divinités infernales soit des vivres, soit un prisonnier, et, s'il y a éxécution sanglante, ce sont sans doute les dieux aux couteaux qui doivent s'en charger.

Qu'il y ait encore là un reste de l'idée très ancienne du sacrifice humain, la chose et fort possible, mais il me paraît que la conception générale de ces scènes se rattache plutôt à la théorie funéraire bien connue, le jugement du mort devant le tribunal d'Osiris: le défunt qui ne remplissait pas les conditions de pureté requises était voué aux dieux infernaux qui en faisaient leur pâton, en particulier le monstre Âmâm, la grande dévoreuse, en qui est symbolisée l'idée de la destruction des méchants.

Dans la vignette du chap. CXXV du Livre des Morts, à partir de l'époque saïte,[1] on voit le monstre en question non plus accroupi à terre, comme dans les manuscrits plus anciens, mais juché sur un socle qui a la forme même du bloc d'Edfou; comme un animal dans cette position occupe sur le sol une surface qui est plus de moitié moindre en largeur qu'en longueur, les dimensions de ce soi-disant autel[2] conviendraient admirablement à une base destinée à supporter une statue d'Âmâm, base pour laquelle une décoration composée de génies infernaux auxquels des êtres humains ou peut-être d'autres génies[3] apportent une norriture variée, paraît toute indiquée. Le fait qu'on n'a jamais retrouvé une statue de grandes dimensions d'une divinité des enfers ne prouve pas qu'il n'en ait jamais existé.

De toutes ces considérations, la conclusion qui me pa-

---

[1] LEPSIUS. *Todenbuch* pl. L. DE ROUGÉ. *Rituel funéraire* pl. XVIII.

[2] La partie supérieure mesure 0,80 × 0,25.

[3] L'offrant tient parfois à la main un sceptre ou un couteau, ce qui n'est jamais le cas pour un homme faisant une offrande; il se peut donc fort bien qu'il y ait aussi là des divinités.

rait s'imposer est donc que le bloc d'Edfou n'est pas un autel à sacrifices humains, ni même un autel à offrandes d'un modèle un peu différent du type ordinaire, mais un monument se rapportant au culte funéraire, et problablement un socle d'une statue de divinité infernale composite.

IV. L'arc du roi massacrant les prisonniers.

(ED. NAVILLE. Recueil de Travaux XXXII. p. 60.)

La scène représentant le roi massacrant un faisceau de prisonniers devant un dieu qui lui tend la *khopesh*, emblème de victoire,[1] devait se passer immédiatement après la victoire, en principe tout au moins, car il est fort possible qu'aux époques historiques, ce ne soit plus qu'un simulaire d'exécution, un symbole. La bataille gagnée, le roi offre à son dieu un ou plusieurs prisonniers, comme manifestation de reconnaissance: il est encore équipé de toutes pièces, avec son justaucorps de combat et son costume complet d'archer luttant du haut de son char, et non vêtu comme il le serait dans une cérémonie religieuse quelconque. Tandis qu'il brandit la massue de la main droite, il tient le plus souvent dans la gauche, en plus du faisceau de chevelures des ennemis terrassés, un grand arc triangulaire qui, pour M. NAVILLE, est celui des vaincus, que le roi leur a arraché.

Je crois plutôt qu'il s'agit de l'arc du roi lui-même: il porte encore sur le dos son carquois, au bras sa manique, pourquoi n'aurait-il pas aussi à la main son propre arc, puisque le carquois et la manique ne sont que des accessoires inutilisables séparément? et dans quel but se debarrasserait-il de son arc pour prendre celui d'un de ses prisonniers? De plus, il est à remarquer que l'arc tenu par le roi en cette

---

[1] Cette scène est si fréquente dans les temples égyptiens et a été reproduite si souvent que je crois inutile de donner des références bibliographiques.

circonstance est le plus souvent l'arc triangulaire, arc qu'emploie de préférence le roi combattant sur son char. Enfin, à ma connaissance, l'arc ne paraît dans cette scène qu'à partir du Nouvel Empire, au moment où, avec l'introduction du char de guerre dans les armés égyptiennes, il devient l'arme royale de combat par excellence; aux époques précédentes, par contre, ce que tient le roi dans la main gauche est un long bâton, peut-être une lance, jamais un arc, comme ce serait certainement le cas s'il s'agissait vraiment de l'arme des vaincus et non de celle du roi.

V. Le linteau de la porte monumentale d'un palais du Memphis.

(W. Fl. Petrie. The Palace of Apries pl. III).

Le monument le plus intéressant qui ait été trouvé dans le palais d'Apriès est sans contredit la porte monumentale ornée de bas-reliefs d'un roi qui n'est jamais nommé et en qui M. Petrie[1] voudrait reconnaître Senousrit I, tandis que le style paraît bien indiquer une oeuvre saïte[2], donc contemporaine, où à peu près, à la construction de l'édifice. Il reste de cette porte un certain nombre de blocs qui le plus souvent ne se raccordent pas, mais que M. Petrie est arrivé à classer, de façon fort ingénieuse, en six scènes fragmentaires dont il donne, en pointillé, une reconstitution souvent plausible, mais parfois aussi très problématique. Je voudrais relever ici un point sur lequel je me trouve en désaccord avec lui.

Le contour exact des deux blocs reproduits à la pl. III comme faisant partie d'un seul tableau n'est pas indiqué,

---

[1] *Palace of Apries* p. 5—6.

[2] D'après les photographies publiées à la pl. II, c'est exactement le même style que celui des bas-reliefs saïtes du Caire et d'Alexandria (Maspero. *Musée Egyptien* II. pl. XXXII—XLI), les mêmes formes délicates, mais rondelettes et un peu molles, fort différentes de l'art très pur du commencement de la XIIe dyn.

mais il est facile de voir qu'ils ne se raccordent en aucun point, et certaines raisons me paraissent prouver de façon tout à fait péremptoire non seulement qu'ils n'appartiennent pas à la même scène, mais même qu'ils proviennent de deux parties toutes différentes du monument:

1° Le bloc de gauche est beaucoup moins haut que celui de droite; la série d'étoiles dans le haut et le ciel constellé dans le bas montrent que la partie gauche du tableau est complète dans le sens de la hauteur et qu'ainsi la ligne de sol sur laquelle se trouvent les personnages du registre inférieur ne saurait correspondre à celle sur laquelle marche le roi; ajouter une nouvelle série de personnages est impossible, vu la présence du ciel étoilé qui forme nécessairement le couronnement de la scène située au dessous.

2° Les trois signes ☐ se trouvent dans tous les tableaux connus représentant la course royale, derrière le roi[1]; il serait pour le moins étrange qu'ils fussent mis ici devant les enseignes qui précèdent le roi marchant, et encore dessinés à l'envers.

3° Les hommes sont plus petits que ceux qui entourent le roi dans les autres scènes; ceux-ci ont environ 0m 42 de haut, ceux-là seulement 0,38.

Les objets portés par ces personnages se retrouvent groupés dans diverses scènes, surtout celles qui représentent le roi courant, mais leur sens n'est pas encore très clair[2], les deux grands éventails, les deux gonds de porte[3] et le scorpion sans tête; quant au sixième homme, c'est un prêtre qui au

[1] Ces signes ne se trouvent devant le roi que dans les représentations d'époque thinite (Quibell. *Hieraconpolis* pl. XXXVI. B.)

[2] V. la petite étude que j'ai consarie à ce groupe dans le Recueil de Travaux XXVII p. 170, et qui demanderait diverses modifications.

[3] Je considérais les deux ⊏ comme figurant les deux moitiés du ciel; il semble bien cependant que ce soient des gonds (Borchardt. *Grabdenkmal des Kgs. Ne-User-Rê* p. 85; von Bissing. *Denkm. Aeg. Sculptur* pl. XXXIII.)

lieu de porter le , se borne à tenir un mouchoir et les pattes de sa peau de panthère. Ces figurations accompagnant les trois montrent que la scène disparue devait représenter le roi courant, se dirigeant vers la droite. Une scène analogue se retrouve déjà, il est vrai, dans un des autres tableaux de la porte, mais cela n'empêche pas qu'il puisse y en avoir une autre à la place qu'elle occupe régulièrement dans les portes monumentales, c'est à dire sur le linteau. Cette porte aussi devait avoir un linteau, et il serait étrange qu'il ait entièrement disparu : or les dimensions du bloc aux six porteurs, 1^{m} 55 de haut, si elles ne s'accordent pas avec la grandeur des autres tableaux, conviennent fort bien à l'épaisseur du monolithe servant à réunir les deux montants d'une porte de près de sept mètres d'ouverture en hauteur. En effet les tableaux des linteaux sont toujours d'une hauteur moindre que ceux des montants, et la proportion serait ici sensiblement la même que d'ordinaire. Nous aurions donc parmi les fragments découverts de ce monument, non seulement les restes des six tableaux des montants, mais encore une partie importante et très caractéristique de celui qui occupait la gauche du linteau,[1] dont le milieu et la partie droite paraissent irrémédiablement perdus.

Cette porte étant celle d'un palais, le roi est toujours représenté le dos tourné vers l'intérieur, et non en sens inverse, comme lorsqu'il s'agit d'un temple; ce fait est parfaitement compréhensible et a du reste déjà été établi par M. PETRIE d'après l'aspect des blocs eux-mêmes. Il est curieux de noter qu'il en était tout différemment pour le linteau, où le roi se dirigeait dans l'autre sens, exactement de même que dans les portes des temples : c'est comme sa rentrée

---

[1] Le ciel constellé au bas du bloc constitue la partie gauche du couronnement de la scène immédiatement au dessous, donc probablement celle qu est figurée à droite de la pl. III.

dans le palais, après sa sortie figurée sur les montants, mais il n'est guère possible de déterminer le sens précis de cette représentation.

Comment se raccordaient les deux scènes jumelles du linteau, car évidemment il y avait à droite, comme d'habitude, un tableau faisant exactement pendant à celui de gauche? La course royale se fait toujours en présence du dieu du temple, mais dans aucun des tableaux de la porte nous ne voyons paraître une image de divinité, puisqu'il s'agit de l'entrée d'un édifice n'ayant aucun caractère religieux et où le roi était seul maître, et il est des plus probable qu'il en était de même sur le linteau. Il faudrait alors supposer au centre un motif décoratif avec le cartouche royal, seul ou entouré des plantes symboliques de la Haute et de la Basse Egypte.

Il faut encore noter l'inscription , toute nouvelle dans une scène de ce genre, bien que son sens soit un peu vague et semble seulement se rapporter à la nature semi-divine du roi.

Gustave Jéquier.

University of Liverpool. *Annals of Archæology and Anthropology* issued by the Liverpool Institute of Archæology. Edited by I. L. Myres. Liverpool, University Press et London, Constable and C°. Année 1908 in 4°, 140 p. et XLI pl. Prix 20 shillings. Année 1909, 198 p. et XLII pl. Prix 10 shillings. Année 1910 fasc. 1. et 2., 72 p. et XXII pl. Prix 5 shillings.

Les «Annales d'Archéologie et d'Anthropologie» de l'Université de Liverpool sont aujourd'hui dans la troisième année de leur existence. Le nombre des fascicules parus permet donc de se rendre compte de la façon dont les directeurs de cette publication ont réalisé le programme qu'ils se proposaient, et l'intérêt que peuvent avoir les égyptologues à être tenus au courant d'une revue que son titre ne désigne pas *a priori* comme une de celles qu'il nous est nécessaire de suivre. Comme pour d'autres périodiques analogues, dont il a été rendu compte ici même, il a paru que si ce délai d'observation préalable était indiqué par la nature des analyses que publie le *Sphinx*, les conditions étaient amplement remplies aujourd'hui. Il n'avait jamais été question, bien entendu, d'élever des doutes sur la valeur scientifique d'Annales dont les rédacteurs portaient noms GARSTANG, NEWBERRY, PETRIE (je ne cite ici que nos confrères en égyptologie). Il s'agissait simplement de voir si la science de l'ancienne Egypte y tiendrait d'une manière permanente une place assez considérable pour qu'il devint nécessaire qu'une revue du type du *Sphinx*, de caractère foncièrement technique, rendit compte désormais d'une façon régulière de ce qui y paraîtrait. Nous résumerons

aujourd'hui de notre mieux la physionomie générale des t. I et II, déjà parus en entier, et du double fascicule du t. III.

Les *Annales* de Liverpool se proposent de publier les résultats des études entreprises en connexion avec l'Institut archéologique local. Elles comprennent les rapports préliminaires des expéditions ou fouilles entreprises avec la coopération de cet Institut, ainsi que les descriptions des monuments recueillis au cours de ces opérations.

Tel est le but fondamental de la publication, d'après l'intitulé même qui expose, à la page de garde, le programme général de l'œuvre. La lecture des travaux qui y ont paru depuis bientôt trois ans nous permet de voir, avec beaucoup plus de précision, qu'il y a mieux pour l'égyptologie que la réalisation générale de cet intitulé, dont l'ampleur même pouvait réduire à très peu la part effective de l'Egypte. La manière dont les choses égyptiennes y jouent un rôle — et un rôle important — nous a paru en effet combler une grosse lacune dans la liste des appareils bibliographiques à notre disposition. L'égyptologie n'y est ni seule en scène, ni réduite à l'état de «variété» occasionnelle. Elle y tient sa place d'une façon continue, et pour y «servir», pour sa part, à une œuvre commune que les autres spécialités représentées à côté font très clairement comprendre. Et nous avions besoin d'une revue où l'égyptologie serait ainsi comprise. Nous avons plusieurs revues spécialisées dans la publication de l'égyptologie et des sciences orientalistes en rapport immédiat avec elle. Nous voyons aussi des articles égyptologiques figurer de temps à autres dans des revues consacrées à l'archéologie, à l'histoire des religions ou à l'histoire en général. Mais outre que cette contribution n'a pas de caractère régulier ni obligatoire, on sent que l'Egypte n'y vient que comme une rubrique. Il est convenable qu'en des revues, qui embrassent la série entière des civilisations classiques, il y ait la «section» égyptienne, comme il y a la section latine, ou grecque, ou asiatique. Il y a longtemps que nous désirons voir apparaître un périodique où la vieille Egypte serait non plus étudiée

exclusivement pour elle-même, ou citée à propos d'un détail isolé, mais serait envisagée comme élément constitutif des futures synthèses, et où les rédacteurs égyptiens apparaîtraient comme des collaborateurs à une œuvre commune. J'ai parlé ici l'an dernier du danger qu'il y avait pour l'égyptologie à ne pas participer plus étroitement et par une coopération plus directe à ce grand mouvement des sciences nouvelles. Elle risque de voir l'histoire de demain se faire sans elle, ou en ne tenant pas compte de l'avis de ses représentants. J'entends cette histoire générale qui cherche dès à présent à reconstituer les phases du développement social ou religieux de la civilisation humaine à travers le monde entier, ou au moins pour l'ensemble du monde connu des anciens

Autant que j'en puis juger, c'est du côté de la recherche de la synthèse *méditerranéenne* que se sont orientés les travaux des Annales de Liverpool. Ni l'archéologie ni l'anthropologie des autres parties du monde historique ou préhistorique n'y tiennent, à beaucoup près, une place égale à celles des civilisations du bassin de la Méditerranée. Non seulement l'Amérique et l'Angleterre n'y apparaissent que quatre fois en tout (t. II p. 1. 46 et 72 pour les antiquités britanniques; et t. II. 131 pour le folklore de l'Amérique Nord), mais la Chaldée et l'Assyrie mêmes n'y tiennent que fort peu de place. La part de l'Egypte y est en revanche largement faite, et je reviendrai dans un moment sur ce point qui intéresse plus spécialement les lecteurs du *Sphinx*. Et à côté de l'Egypte, nous voyons figurer au premier rang les civilisations qui, avec elle, ou par elle, ou à côté d'elle ont concouru à la formation de l'état de choses politique, artistique, social, économique ou religieux d'où est sorti, le moment venu, notre monde classique. La tendance apparaît donc assez nette: les *Annales* semblent se proposer surtout, par la collaboration et les échanges de vues des spécialistes qualifiés, de rechercher les modes de formation et les origines de la civilisation dont nous sommes les héritiers. Ce n'est peut-être plus le trop immense domaine de l'anthropologie sans épithète ni de l'archéologie, au sens ordinaire

du mot; mais cette restriction même rattache plus solidement les Annales au cycle de nos études orientalistes, largement entendues.

L'histoire des Hittites y tient naturellement la place d'honneur, et l'histoire d'Egypte est trop directement intéressée par les conclusions prochaines que l'on entrevoit déjà, pour qu'il soit besoin d'insister sur l'importance de ce groupe d'articles ou de courts mémoires parus dans les Annales à ce sujet. La double série de travaux annoncée dans le programme général des éditeurs s'y trouve méthodiquement réalisée; d'une part des relations de voyages ou de fouilles; de l'autre des articles de science pure. Les noms des rédacteurs sont tels qu'ils se passent de présentation à nos lecteurs: Garstang, Hogarth, King, et Myres ont signé ces relations de voyage en Asie-Mineure (I, 1). A noter principalement: les pierres sculptées hittites de Malatia, l'aigle de Tamauli, les inscriptions des pl. VII—XI, les sculptures de Sakje Geuzi (pl. XIV et XV). C'est également à la plume de Garstang qu'est due l'analyse des découvertes aujourd'hui fameuses de Winckler à Boghoz-Keui (t I. 41), et dont les résultats sont si malheureusement depuis 1907 à l'état de rapport provisoire. De Garstang également, enfin, le journal des fouilles de Sakje Geuzi (I. 97), mémoire de première importance pour les résultats d'archéologie orientale comparée. On notera principalement l'état de conservation des monuments, le beau style des lions, la facture «provinciale» de la technique, et la démonstration que cet art se rattache à l'œuvre des Hittites de la Syrie Nord. C'est à J. L. Myres qu'est dû l'excellente analyse des fouilles du Baron d'Oppenheim à Tell Halab, où les trouvailles, en sculpture ou en architecture, complètent les résultats acquis par Garstang, et précisent de mieux en mieux les caractéristiques définitives de la civilisation hittite (cf. II. p. 139 et 143). Les monuments hittites de Jerablus, les inscriptions et les sculptures de Tell Ahmar d'Alep sont l'objet d'un intéressant mémoire de Hogarth (t II. p. 165), abondamment muni de la documentation illustrée (cf. surtout pl. XXXVIII). On voit quelle belle récolte de monuments et de

faits nouveaux constitue un pareil ensemble. Je n'insisterai pas sur la valeur de toutes ces contributions à la nouvelle science de «l'Hittitologie», le *Sphinx* devant en parler prochainement et plus à loisir, à propos du tout récent ouvrage *Land of the Hittites* de GARSTANG.

Bornons nous de même à citer, sans analyser le détail, ce qui a trait aux autres civilisations de l'Asie Mineure: *Midas beyond the Halys* de MYRES (I. 13), les tablettes cappadociennes de PINDIES (I. 49) annotées par SAYCE (I. 81), et les remarquables figurines préhistoriques d'Asie Mineure, que T. E. PEET incline à attribuer à la période néolitique, et démontre extrêmement semblables à celle d'Adalia, publiées il y a quelque temps par MYRES (*Journal Anthrop. Institute* XXX, 251). Les articles sur le monde grec et le monde romain se préoccupent exclusivement des questions d'origine, et se relient par conséquent fort étroitement aux problèmes communs à ces civilisations et à celle de la vieille Egypte. Tels sont, pour la Grèce, les recherches sur les emplacements préhistoriques de la Macédoine (II, 159) et, mieux encore, trois articles sur les premières civilisations de ce pays, (t. I 118 et 131 et t. II p. 149) rédigés par WACE, PROOF et THOMPSON. Nous devons accepter avec une extrême circonspection les chronologies et les synchronismes proposés ici. Nous devons aussi les surveiller avec grande attention, en nous rappelant que si ce travail porte sur les civilisations du Nord, les poteries, les sépultures, l'âge néolithique et l'âge de bronze de civilisations sans rapports *directs* avec l'Egypte, le but final est de former un tout cohésif avec l'histoire égéenne et crétaise. Or chacun sait combien les rapports de celle-ci avec le monde égyptien se font de plus en plus précis d'année en année, et on entrevoit qu'à un moment donné, l'égyptologie peut, bon gré mal gré, être amenée à subir le contre-coup final de tous ces travaux et des chronologies adoptées au dehors.

Dans le même ordre d'idées, les rapports entre les lampes préhistoriques de Malte, décrites pas TAGLIAFERRERO (*Prehistoric*

pottery etc. III. 1) et les objets signalés par CARTAILHAC *(Monuments primitifs des Iles Baléares)* sont particulièrement intéressants à noter. Cette étude atteste le haut degré de perfection atteint par la céramique maltaise aux débuts de l'âge du bronze, et tend, à relier cette civilisation à celles des peuples maritimes dont la Crète a subi les traces manifestes. Quant à l'Italie, la série des monographies parues dans les *Annales* de Liverpool indiquent jusqu'ici la préoccupation dominante de la recherche des origines. L'étude que T. E. PEET consacre aux fameux silex de Breonio (étude très approfondie, où il conclut à l'inauthenticité des soi-disant préhistoriques «frenk flints») peut à la vérité échapper à notre domaine, tout comme l'étude du vase de Spalato (II, 27) de WOODWARD. Mais la question de l'origine des Romains côtoie déjà le cycle de problèmes en rapport avec l'histoire d'Orient, en mettant en jeu les migrations possibles des peuples de la mer (*Who were the Romans* t II p. 187 ff, par PEET). Et surtout les découvertes de l'Italie préhistorique méridionale (t II, 72), par la question des liens avec la civilisation égéenne, se rattachent plus étroitement encore à nos propres travaux (cf notamment p. 83). Notons entre autres exemples le vase néolithique de Matera, dont les formes se retrouvent en Crète.

J'ai parlé de la part importante que tenait en ces Annales l'égyptologie proprement dite. Il semble nécessaire de donner à nos lecteurs un bref aperçu des sujets traités. Nous retrouvons ici la double division de principe: les petits traités sur des points spéciaux d'archéologie ou de mythologie, et les rapports sur les fouilles. C'est à NEWBERRY qu'appartiennent la plupart des articles du premier type. Le genre de recherches, la méthode de travail — ajouterai-je: et les tendances parfois trop absolues sous leurs *a priori?* — apparaissent identiques dans son «*Royaume préhistorique du harpon*», aussi bien que dans son «*Bird Cult*» sous l'Ancien Empire, ses «*deux cultes de l'Ancien Empire*», ou son mémoire sur le sens du signe ⊲⊳. Si, par exemple (*The petty-kingdom of the Harpoon, and Egypt's earliest mediterr-*

ancan Port, t. I p. 17), il examine la célèbre palette de Boudzaou (= Nar Mir) et propose, après vingt interprétations, une vingt et unième qui lui est propre, n'est-il pas un peu effrayé de penser que c'est sur l'interprétation d'un signe et deux ou trois rapprochements — bien fragiles — qu'il reconstruit des morceaux de la protohistoire. Et quels! Rien moins que l'époque de l'unification définitive de l'Egypte, les frontières et les caractères d'un des plus gros nomes du Delta, et l'identification d'un grand port préhistorique de la monarchie nationale (port destiné, en sa pensée, au commerce avec la Crète). Dans les séries suivantes, qu'il s'agisse du culte du , ou des valeurs religieuses des signes et , ou du dieu , le système employé varie peu: des rapprochements optiques ingénieux; des équivalences archéologiques, fondées sur des cas trop isolés, et en ne distinguant pas assez le trait fondamental des accessoires; des réunions en tableaux de types passant insensiblement aux équivalences qu'il s'agit de démontrer; enfin l'aboutissement final à un rapprochement, suggéré ou affirmé par l'image, avec les monuments égéens, ou tout au moins les civilisations méditerranéennes; le tout sans tenir assez compte des dates absolues des éléments de toutes ces séquences. Certains cas sont plus que douteux (par exemple le type prétendu du *ka* égéen dans la vignette n° 15, mis en regard de la série égyptienne). D'une façon générale l'auteur semble trop procéder comme on le ferait si on maniait des collections ethnographiques, où ferait défaut toute documentation écrite et tout élément chronologique permettant d'établir des dates; le rôle des inscriptions et des textes égyptiens semble subordonné à la prédominance des représentations pictographiques. Celles-ci jouent dans la démonstration le rôle principal, et il n'est fait appel, çà et là, aux textes que là où ils servent à renforcer, comme par surcroît, la démonstration archéologique; la méthode inverse serait préférable pour une civilisation, aussi riche que celle de l'Egypte en explications formelles sur sa propre civilisation, et sur le rôle de ses dieux ou sur leurs attributs. Oserai-je ajouter que l'auteur ne

semble pas faire assez état des travaux antérieurs pourtant si nombreux sur ces signes des vases de Neggadeh ou des palettes antéhistoriques? J'ai regretté de ne pas voir de références aux travaux de LEGGE, à ceux de LORET dans la «*Revue Egyptologique*», ou à ce que j'ai pu en dire moi-même dans les «*Comptes Rendus*» de l'Accadémie des Inscriptions. Enfin, NEWBERRY me paraît trop exclusivement préoccupé de l'importance des équivalences de forme matérielle, sans se préoccuper assez des conditions générales de milieu. Aussi, quand il veut faire de ⊰⊙⊱ la figuration de la foudre, et par conséquent du dieu foudre, et de là arriver à faire de Minou le dieu du tonnerre, il songe trop peu à toutes les objections possibles. Non seulement les équations finales de sa planche de dessins avec les figurations grecques ou gréco-romaines de la foudre (n:o 15—20) sont sujettes à caution; non seulement le symbole préhistorique de Min a été interprété déjà de plusieurs autres façons (par exemple comme la figuration d'un squelette de *saw-fish* de la Mer Rouge, ou comme une guirlande de fleurs, etc), mais ces divergences mêmes devraient lui faire penser que son procédé, consistant à retrouver dans le signe ⊰⊙⊱ les lignes essentielles d'objets tenus pour être les formes tangibles de la foudre (telles que pointes de flèche, céphalopodes fossiles, etc.) peut, avec un peu de bonne volonté, donner tout ce que l'on désire. Les planches de la «grammaire du Lotus» de Goodyear en ont été, il y a une vingtaine d'années, un exemple mémorable! Avant de se résoudre à introduire dans la mythologie égyptienne un dieu tonnerre, on se demandera si vraiment la foudre et les éclairs sont donc chose si fréquente en Egypte — une des régions peut-être les moins orageuses du monde — qu'ils aient pu engendrer un dieu de ce type. Et surtout on se dira que si telle est bien la caractéristique et l'origine de Mîn, il y aurait bien dans les quelques milliers de monuments ou textes qui lui appartiennent ou se réfèrent à lui des allusions continuelles. Les attributs, les hymnes, la légende, la mythologie, les épithètes, les bas-reliefs, le diraient à tout moment et dans des termes consacrés. Je ne vois rien

de tel pourtant dans l'ensemble de la documentation égyptienne, et NEWBERRY n'a rien dû y trouver non plus, puisqu'il se contente d'un seul texte du Hammamat. L'interprétation de ce texte même n'est pas certaine, et même s'il avait le sens que lui donne NEWBERRY, il n'offrirait avec l'existence d'un dieu tonnerre qu'une connexion supposant une forte dose de bonne volonté. Si bien qu'en fin de compte, on se demande si l'auteur n'est pas parti du désir *a priori* de trouver un dieu de la foudre en Egypte, pour établir un rapport de plus avec les dieux tonnerres des sommets dans le panthéon égéen. Car visiblement la préoccupation de la Crète le hante — et j'ai signalé cette tendance tout à l'heure à propos du grand port égyptien supposé dans le royaume préhistorique du Harpon. Il veut à tout instant rapprocher les monuments égéens, les signes symboliques ou cultuels égéens des figurations égyptiennes, même lorsque (tel l'exemple précité du ⊔) la séquence des formes subit un «à-coup» des plus durs. L'exemple le plus typique de cette préoccupation constante est le cas du [hiéroglyphe], où il va jusqu'à envisager la possibilité de relier ce signe à un aspect des profils de l'île de Crète, vue de la mer, et à en faire un indice en faveur de rapprochements possibles entre les caractères des dieux égyptiens et ceux du Zeus crétois!

Mais en voilà bien assez sur ce point; NEWBERRY me pardonnera aisément des critiques que prouvent surtout l'intérêt que j'attache à ses conclusions.

Miss MURRAY a cherché à préciser le sens du titre [hiéroglyphes]. Elle oublie le sens «Ami de premier rang», et arrive à proposer comme traduction «Compagnon du Harponneur», ce dernier mot devenant une épithète du Pharaon. Je crois préférable de maintenir à *ouaiti* sa qualité d'épithète, et je pense que si le titre avait désigné le Roi, on l'aurait mis en tête du groupe *honoris causa*. Miss Murray semble oublier d'ailleurs que les Ptolémées avaient des πρωτοι φιλοι, ce qui me paraît trancher le débat.

Les deux rapports sur les travaux exécutés sur place en Egypte constituent des documents d'un intérêt considérable pour nous, puisqu'il s'agit de fouilles exécutées dans des emplacements comme Abydos et Meroë. Les trouvailles des fouilles entreprises à Abydos en 1909 par l'Université de Liverpool ne sont ici l'objet que d'un rapport préliminaire (t II. p. 125 ff.) rédigé par GARSTANG. C'est un catalogue rapide des monuments retrouvés, répartis en six groupes historiques, de la IIe Dynastie à la période ptolémaïque. Les noms thinites prédominants sont ceux de Kha-Sokhimoui et de Notir Khitou (cf pl. XXII). A noter aussi: pour la période memphite, la table d'albâtre (pl. XVI); pour le Moyen Empire, les poignards; et les vases d'albâtre pour la période thébaine. Je n'ai pas besoin de dire qu'il nous est tout à fait impossible d'accepter la chronologie ultra-comprimée qui ramène la XIe Dynastie vers l'an 2000 et la seconde avant l'an 3000 (sic). L'accord est décidément loin de se faire chez nous sur la chronologie, quand on songe que cette année même PETRIE pense pouvoir démontrer que les débuts de la IVe Dynastie se placent en 4756 d'après découvertes de Medum.

C'est également un rapport préliminaire que GARSTANG a rédigé au mois de Juin de cette année (t III. 57) sur les fouilles de Meroë. Ces fouilles, qui sont la conséquence de l'expédition de SAYCE au Soudan en 1909, ont été également entreprises par l'Université de Liverpool. Soit dit en passant, et sans insister, le soussigné ne peut se défendre d'un véritable sentiment de tristesse en voyant ce que savent faire les Universités Etrangères en matière de fouilles ou de voyages d'exploration, et en comparant cette activité féconde à la vie scientifique des Universités françaises, où il semble que le but unique soit de faire des cours publics ou des conférences aux étudiants. L'examen du temple périptère de Messaourat, du temple d'Amon où l'on couronnait les Rois d'Ethiopie (kiosque et édifice principal), du Temple du Soleil, de deux petits sanctuaires, et de la Nécropole forment les sections de ce compact mémoire, bourré de faits et

de remarques. Les objets découverts et les plans des édifices reconstitués sont des sujets trop importants pour pouvoir être convenablement analysés en ce compte rendu. Il vaut mieux en parler comme il convient lorsque paraîtront les résultats mis au net de ces beaux travaux. Bornons nous à mentionner, à côté du rapport préliminaire, une brève introduction de généralités due à la plume du Prof. SAYCE (*Meroe*, t III p. 53). Elle signale combien l'emplacement de Meroë comme capitale était judicieusement choisi, retrace les vicissitudes de cette grande cité, la réfection des édifices sous Ergaménès, etc. Le passage le plus curieux m'a semblé celui où le savant orientaliste retrouve par les trouvailles faites cette année au temple du Soleil la véracité du récit d'Herodote sur la «Table du Soleil» (cf. p. 54. in fine). Après avoir indiqué les causes et la date probable de la chûte de l'Empire éthiopien, ruiné par les rois d'Axoum, Sayce se hasarde à dire quelques mots du difficile problème philologique que soulève la langue méroïtique; quoique très prudent et très réservé, il semblerait souhaiter trouver une parenté avec le nubien. Je rappelerai à mes lecteurs que GRIFFITH (dans *Areika*) arrive à des conclusions très différentes.

On ne peut prévoir si l'égyptologie prendra peu à peu en cette revue la position dominante, comme le cas s'est produit, au bout de quelques années, dans les *Proceedings* de la Société d'Archéologie Biblique. J'aimerais mieux, pour ma part que, tout en multipliant les articles égyptologiques, les Annales gardent l'esprit qui préside en ce moment à leur direction générale. Nous avons bien assez de revues égyptologiques pures. L'interéssant est de continuer à nous montrer l'égyptologie en coopération avec les autres sciences. Et qu'il me soit permis de formuler un souhait à ce propos.

Si j'ai bien compris la tendance générale de leurs éditeurs, les Annales envisagent l'Egypte *vue du Nord*, si je puis dire. C'est l'Egypte quelquefois étudiée pour elle-même, bien entendu; mais surtout et finalement c'est l'Egypte considérée pour ce

qu'elle a donné au monde du Nord, ou ce qu'elle a reçu de lui, ou pour ce qu'elle a eu en commun avec lui: en un mot, l'Egypte facteur dans la formation des civilisations classiques. A notre point de vue de spécialistes, il nous paraîtra que la contrepartie nécessaire serait l'étude de l'Egypte *vue du Sud*; ou, pour parler plus clairement, des séries de travaux conçus sur le même type et où, en liaison avec les autres sciences, on verrait les rapports de la civilisation égyptienne avec le monde africain. Comme pour les civilisations méditerranéennes, il y aurait à la fois à étudier les influences subies ou émises, la part des origines africaines dans les éléments constitutifs de la première Egypte, les similitudes *réelles* entre l'Egypte ancienne et les sociétés africaines d'hier (pour le peu que nous en connaissons') ou celles d'aujourdhui. C'est en somme demander de régulariser, sous forme d'une collaboration permanente, ces appels de l'ethnographie à l'égyptologie et de l'égyptologie à l'ethnographie qui se multiplient depuis quelques temps entre les deux sciences. Mais on les note dans des livres et non dans une revue spéciale. C'est sous des formes accidentelles, isolées, et non pas d'une façon continue et sous la direction d'un état major scientifique. J'ai dit ici l'an dernier l'importance et l'urgente nécessité d'assurer l'œuvre.[1] J'ignore si le cadre et le titre des *Annales* de Liverpool lui permettent d'entreprendre la tâche. Mais est-il vraiment nécessaire, pour ce faire, qu'elles ajoutent la mention «ethnographie» à l'intitulé de leur couverture? En tous les cas, la méthode qu'elles suivent pour les civilisations méditerranéennes fait mieux ressortir encore l'urgence qu'il y a pour l'égyptologie à jouer un rôle analogue dans l'élaboration de la future histoire des civilisations de l'Afrique. Où qu'on se décide à le publier, il nous faut un périodique où l'ethnographie africaine et l'étude de l'Egypte ancienne figureront étroitement reliées.

[1] *Sphinx* t. XIII *Egyptologie et Ethnographie.*

George Foucart.

Bibliothèque Egyptologique — t. XXXII *Œuvres de Chabas.* t. V. en 8° XX et 300 pages. Paris. Leroux 1910. Prix: 15 fr.

Le morceau capital de ce cinquième volume de l'œuvre de CHABAS est son grand travail sur les poids et mesures des anciens Egyptiens. Autour de ce volumineux mémoire, dont la valeur reste entière après un demi-siècle d'égyptologie, se groupent un certain nombre d'articles ou travaux de valeurs très inégales. Le «choix de textes» sera relu avec intérêt par les spécialistes, qui pourront mesurer les progrès faits en philologie égyptienne. Un travail sur le Papyrus Anastasi N° VI complété; des fragments d'un «index du vocabulaire mythologique» font déplorer que l'ensemble des notes et des fiches réunis par CHABAS sur les divinités de l'Egypte ne puisse pas être enfin publié. Ces spécimens des connaissances que l'on avait en ce temps là sur les religions de l'Egypte sont singulièrement instructifs. Certes, l'appareil dont disposait CHABAS ne lui permettait guère d'aller bien avant dans cette direction. Il n'avait à sa disposition qu'une littérature religieuse à laquelle manquaient les textes des Pyramides, les versions protothébaines du Livre des Morts, et les principaux répertoires muséographiques. Mais l'excellence de la méthode subsiste; il suffit de comparer ces fragments à la pitoyable compilation de LANZONE pour voir la différence qu'il y a entre une œuvre animée d'un véritable esprit scientifique et une collection de fiches ou de descriptions purement matérielles mécaniquement mises bout à bout par ordre alphabétique.

Des brochures rares, des articles de journaux aujourd'hui introuvables continuent à donner à cette révision de l'œuvre des égyptologues défunts une utilité bibliographique incontestable. Tels

l'article sur un «Scarabée Sarde» ou la «Notice sur un talisman égyptien». Le petit travail sur le sens de l'expression *pirit am harou* emprunte son intérêt à l'actualité, quand on voit M. NAVILLE reprendre aujord'hui l'interprétation proposée jadis par BIRCH, et traduire comme lui «sortir *du* jour».

Comme dans les volumes précédents, mais en plus forte proportion encore, on trouvera ici les travaux non-égyptologiques de CHABAS. Les éditeurs de la *Bibliothèque Egyptologique* nous pardonneront de donner franchement notre opinion. Nous ne voyons pas bien ni ce qu'y gagne la mémoire de CHABAS, ni la nécessité de reproduire ces œuvres dans une collection que son titre même réserve à l'égyptologie. Passe encore pour les articles ou les lettres où, à propos de préhistoire, CHABAS se trouvait dire quelques mots en passant de la vieille Egypte. Par exemple quand répondant à DE MORTILLET (p. 79 ff.) il affirme sa croyance du déluge égyptien. Admettons encore les «fouilleurs de Solutrie» (p. 145), et à la rigueur la «caverne de Germolles» et les «Trinaïdes Fossiles», quoique le tout nous éloigne singulièrement de l'Egypte. Mais le «Pentracrinus de Senncy le Grand» (p. 220) échappe décidément à tout rapport, même lointain, avec l'égyptologie. Aussi bien ces mémoires sur la préhistoire ou la géologie paléontologique de l'Europe ne servent-ils pas à la gloire du maître. L'argumentation de CHABAS a singulièrement vieilli; la volonté *per fas et nefas* de rabaiser à quelques siècles la préhistoire étonne et attriste ses admirateurs; les années qui sont venues lui ont infligé de cruels démentis; aucune découverte proprement dite n'est restée acquise à la science de tant de recherches ou de polémiques, et le plus clair qui ressort de telle ou telle de ces trop longues discussions est le détestable caractère qu'avait l'excellent égyptologue, dès que l'on se permettait de ne pas être de son avis ou qu'il se croyait lésé dans ses prérogatives ou ses droits d'auteur — et il pensait très vite l'être. Quant à des petites compositions du type du «Naufrage de l'Europe» de «Spirites et Médecins» ou du «Livre» (!), disons bien net que nous

aurions mieux aimé qu'ils ne reparussent jamais au grand jour d'une réédition. Si le «double» de CHABAS pouvait intervenir, il demanderait certainement qu'on laisse ces élucubrations dormir dans la poussière des vieux recueils à jamais inconsultés. Tous, ou peu s'en faut, nous avons commis de ces productions en dehors de notre besogne technique; la pensée de les voir un jour réunis à notre œuvre scientifique sourirait probablement à très peu. Le grand nom de CHABAS a sa place à côté de celui de ROUGÉ dans l'histoire de l'égyptologie française. Pourquoi obliger à comparer les intitulés des tables des matières de cette bibliothèque, à ne trouver ici que le métal pur de la science, à constater là tant d'alliages?

George Foucart.

Le préfixe *n* en égyptien.



Par

P. Montet.

L'idée que la lettre *n* joue en égyptien le rôle de préfixe est ancienne en égyptologie, cependant tout ce que les égyptologues ont écrit sur la question tiendrait aisément en quelques pages.[1] On doit à M. MASPERO, à K. PIEHL, à M. LORET plusieurs bons exemples et des rapprochements exacts, c'est à M. ERMAN qu'on doit une tentative d'explication. Se basant sans doute sur l'analogie du préfixe *s* qui marque en égyptien le factitif et du *š* qui joue le même rôle en assyrien, M. ERMAN admit qu'il existait en égyptien une conju-

[1] A consulter sur le préfixe *n*: G. MASPERO, *Essai sur l'inscription d'Abydos*, Paris 1867, p. 18; K. PIEHL, *Petites notes de critique et de philologie*, dans le *Rec. de Trav.* I, pp. 198—200; BRUGSCH, *Dict. Suppl.*, 1882, pp. 645—646; V. LORET, *Manuel de la langue égyptienne*, Paris, 1889, pp. 79—90; A. ERMAN, *Verhältniss des aegyptischen mit semitischen Sprachen*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1892, p. 100; K. PIEHL, *Notes de philologie égyptienne*, dans les *Procédings S. B. A.* t. XV, pp. 253—255; V. LORET, *Sur 2 termes anatomiques du papyrus Ebers*, dans le *Rec. de Trav.*, t. XVIII, pp. 176 et sqq.; K. SETHE, *Das aegyptische Verbum*, Leipzig, 1899—1902, § 357—358, 428—429, 451; A. ERMAN, *Aeg. Gram.*[2] 1904, § 177; G. MASPERO, *A travers la vocalisation égyptienne*, dans le *Rec. de Trav.* t. XXV, p. 174; FR. V. CALICE, *Zu Sethe's Verbum, § 357*, dans l'*Aeg. Zeitschrift*, t. XLI, p. 90; G. MASPERO, *Les mémoires de Sinouhit*, Le Caire, 1908, p. 112 et p. 115: E. DÉVAUD, *Varia* XVI dans le *Sphinx*, t. XIII, p. 122; A. ERMAN, *Eine alte Verbalform*, dans l'*Aeg. Zeitschrift*, t. XLIV, p. 111; E. DÉVAUD, *Sur l'hypothèse du niphal égyptien*, dans l'*Aeg. Zeitschrift*, t. XLVII, p. 164.

gaison en *n* analogue au niphal des Hébreux et à la septième forme arabe. M. Erman limita pendant longtemps aux verbes de cinq radicales, tels que *nhmhm*, l'usage de cette conjugaison. Depuis peu, il en a étendu l'emploi aux verbes des autres classes,[1] mais l'exemple sur lequel il se fondait, comme vient de le montrer M. Dévaud,[2] n'était pas heureusement choisi. Pour cette raison et bien que M. Sethe ait repris dans son *Verbum* l'hypothèse de M. Erman en l'illustrant d'exemples, la théorie du niphal égyptien doit être encore contrôlée par les faits. Il paraît avant tout indispensable de s'assurer si, dans les mots où l'on croit à l'existence d'un préfixe *n*, la lettre initiale fait ou non partie de la racine. M. Sethe déclare[3] que l'*n* initial est évidemment un préfixe dans la plupart des verbes du type *nhmhm*. On est tenté en effet de lui donner raison en comparant par exemple ces deux formules empruntées à des textes religieux:

W. 269 =

Lepsius, *Denkmäler*, II, 145 a.

161 162

T. 160—162 =

176

M. 175—176.

Ces formules font connaître trois formes *nh̯bh̯b*, *śh̯bh̯b*, *śnh̯bh̯b* qui sont certainement parentes. On peut dire ici

[1] A. Erman, *Eine alte Verbalform*, dans l'*Aeg. Zeits.* t. XLIV, p. 111.

[2] E. Dévaud, *Sur l'hypothese du niphal égyptien,* dans l'*Aeg. Zeitschrift,* t. XLVII, p. 164.

[3] K. Sethe, *Verbum*, § 357: «En fait, tous ces verbes ont un sens intransitif; chez plusieurs aussi, il est clair que le *n* n'appartient pas réellement au radical, mais doit être un préfixe».

comme en mathématique que les deux premières équivalentes à une même troisième sont aussi équivalentes. Elles se composent d'un élément commun *ḥbḥb* qui est un radical redoublé et d'éléments variables *ś*, *n* et *śn*; le second et le troisième de ces éléments semblent en effet être des préfixes au même titre que le factitif *ś*. Le verbe [1] paraît lui aussi composé du radical bien connu redoublé et du préfixe *n* précédé du factitif *s*. Il est également tentant de faire dériver avec M. SETHE et M. MASPERO de , de . Cependant, tous les verbes de cette catégorie n'ont pas nécessairement la même origine. EM. DE ROUGÉ a montré le premier[2] que certains verbes trilitères produisent des dérivés en redoublant les deux dernières lettres. La lettre *p* n'a jamais joué le rôle de préfixe; le mot [3] ne se compose donc pas d'un radical redoublé et d'un préfixe; il dérive du verbe trilitère . Plusieurs verbes de cinq radicales à *n* initial peuvent donc dériver d'un mot trilitère où l'*n* fait partie de la racine.[4]

C'est pourquoi je me suis efforcé d'étudier en détail tous les mots, verbes ou substantifs, où l'on a cru voir un *n*

---

[1] DARESSY, *Notes et Remarques*, CL, dans le *Rec. de trav.*, 1898, p. 73.

[2] EM. DE ROUGÉ, *Chrest. égypt.* III, p. 5.

[3] T. M. DAVIES, *The funeral papyrus of Iouiya*, pl. 22, col. 6 (= *Todt.* 146).

[4] On s'est aussi demandé si le copte pouvait former des dérivés par le moyen du préfixe *n*. M. MASPERO (*Les mémoires de Sinouhit*, p. 112) compare les formes verbales ⲛⲉⲥⲉ «être beau», ⲛⲁϣⲉ «être nombreux», ⲛⲁⲁ «être grand» aux verbes égyptiens que nous étudions ici. D'après M. STEINDORFF (*Kopt. Gramm.*[2], §§ 268—269) les formes citées correspondraient à deux mots égyptiens: l'auxiliaire suivi d'un adjectif. Il faut donc, au moins provisoirement, renoncer à se servir du copte dans l'étude du préfixe *n* en égyptien.

préfixe. Dans le recherche des exemples, j'ai été aidé très libéralement par M. LORET, qui m'avait précédemment engagé à cette étude. M. DÉVAUD qui avait complété pour son usage la liste de M. K. SETHE a bien voulu me communiquer ses notes. Grâce à l'expérience de M. LACAU, j'ai pu trouver dans les sarcophages du Moyen Empire de nombreuses variantes des textes des pyramides. A mon cher maître, à MM. DÉVAUD et LACAU j'exprime ma reconnaissance la plus sincère.

I. Verbes de cinq et de six radicales.

1. . Le rapport de ce factitif à 6 radicales avec le mot bien connu est prouvé par deux faits: par les variantes des tombeaux d'Horhotep et de Neha et par les déterminatifs. Le texte d'Horhotep est ainsi conçu: (l. 196—197). Le tombeau de Neha[1] qui contient le même chapitre donne la variante *sfḫfḫ*. Ce dernier mot est le factitif de , forme redoublée du verbe . Au Nouvel Empire *snfḫfḫ* est suivi des déterminatifs qui sont aussi les déterminatifs habituels de *fḫ* (cf. par ex. *Les mémoires de Sinouhit*, B 29, 190). Le mot était déjà connu à l'époque des pyramides (N. 656—657 = M. 381—382 mutilé).

2. . Ce mot n'est connu que par les mémoi-

[1] E. CHASSINAT, H. GAUTHIER et PIERON, *Les fouilles de Qattah*, p. 51.

[2] DARESSY, *Notes et Remarques*, CL, dans le *Rec. de Trav.* 1898, p. 73; *Livre des morts*, éd. BUDGE, p. 149.

res de Sinouhit (R 27): 28 : «Je me pliai en rampant pour chercher un lieu caché». A cet endroit du récit Sinouhit raconte comment il s'enfuit en évitant d'être aperçu. Il est donc légitime de traduire *nftft* par «ramper», comme on fait généralement, et de rapprocher ce verbe du mot (BRUGSCH, *Dictionnaire*, p. 556 et *Suppl.* p. 498; *pap. Ebers*, 108, 15; SETHE, *Urkunden*, IV, 19) qui a précisément le même sens. Dans les papyrus magiques du musée de Turin on dit d'un serpent créé par Isis qu'il rampe chaque jour: [1].

3. . Ce mot était déjà usité sous l'Ancien Empire: «grandis, sois florissant, pousse des cris de joie».[2] Le chapitre des pyramides auquel est emprunté cet exemple se retrouve dans plusieurs sarcophages du Moyen Empire. Le sarc. 28027 du Caire donne du mot *nhmhm* l'orthographe ancienne (côté 4, l. 100, couvercle, l. 30), mais dans le sarc. de Nofriou[3] le mot est devenu . C'est aussi à partir du Moyen Empire qu'on a commencé à utiliser le substantif «cris». Je crois que *nhmhm* cessa d'être usité de bonne heure et qu'on lui préféra dans le langage courant la forme trilitère *nhm*: : «Les soldats poussent des cris de joie par les chemins».[4]

---

[1] *Pap. de Turin,* pl. 132, l. 5.

[2] Ounas, 235.

[3] G. MASPERO, *Les pyramides de Saqqarah,* p. 32.

[4] Stèle de l'an 3 d'Amasis, l. 11, publiée par DARESSY, dans le *Rec. de Trav.* t. XXII, p. 2.

Cependant le factitif était employé à la basse époque.[1]

4. . M. Fr. von Calice a ingénieusement supposé que ce mot de quatre lettres appartenait à la même série que les précédents.[2] Le verbe , inconnu sous cette orthographe complète, serait devenu à l'époque saïte par chute de la lettre finale. L'orthographe de ces mots n'était pas toujours rigoureusement fixée; le verbe *nḥrḥr* en fournira une nouvelle preuve. *Nhdh* est connu par deux passages de l'inscription de Piankhi: 14 (l. 13—14): «Dites lui (à Amon): Montre nous le chemin pour que nous combattions à l'ombre de ton glaive. Puisse-t-il être présent, le jeune homme que tu as envoyé. Puisse-t-il maîtriser qui a maîtrisé des foules nombreuses (c.-à-d. puisse-t-il vaincre ceux qui sont invincibles!)»[3]; (l. 21): «Ils tuèrent parmi eux beaucoup d'hommes et des chevaux en nombre incalculable; on se rendit maître du reste». *Nhdh* appartient à la même racine que (Brugsch, *Wb.* VI p. 771; Sethe, *Urkunden* IV, 710) et que .

[1] Mariette, *Denderah*, II, 23 k.

[2] Fr. v. Calice, *Zu Sethe's Verbum*, § 357, dans l'*Aeg. Zeits.*, t. 41 p. 90.

[3] Dans Piankhi 14 la première lettre de *nhdh* fait bien partie du mot et ne peut en aucune façon être prise pour la préposition *n*. Le mot précédent est le plus souvent transitif. Quand il est neutre, il se construit avec (Sinouhit B, 258), jamais avec .

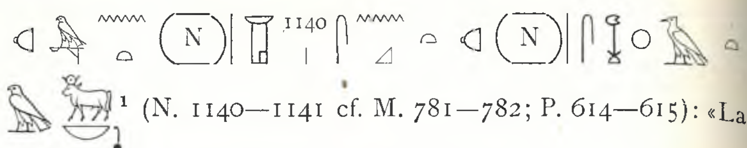
Ces mots expriment tantôt l'action de foncer sur quelque chose, tantôt le résultat de cette action; ils signifient alors «s'imposer, être maître de» et même quelquefois «punir».

5. [hieroglyphs][1] Les textes des pyramides emploient ce mot dans l'expression [hieroglyphs][2] [hieroglyphs] (N. 16) «Le cœur des dieux se réjouit de ta rencontre». Il est à remarquer que le mot *nḥrḥr* est écrit chaque fois d'une façon différente: [hieroglyphs] N. 105, [hieroglyphs] [hieroglyphs] N. 1325, [hieroglyphs][2] P. 74. Le mot n'avait pas cessé d'être usité aux époques saïtes et ptolémaïques: [hieroglyphs] (DÜMICHEN, *Grabpalast*, II, pl. 8, l. 54); [hieroglyphs] (BRUGSCH, *Wb.* VI, 838). «Ton cœur se réjouit du parfum». A côté de la forme ancienne on utilisait à la basse époque une forme sans *n*: [hieroglyphs] (BRUGSCH, *Wb.* VI, p. 838, sans référence): «Ton cœur se réjouit de la rencontre de ton œil».

6. [hieroglyphs]. Les textes des pyramides appliquent à plusieurs déesses et en particulier à la déesse Nout l'épithète [hieroglyphs] (T. 360; P. 602) ou, plus simplement, [hieroglyphs] (N. 802—803). Les textes religieux de toute époque mentionnent une déesse *Skhat-Hor* sur laquelle un passage des pyramides fournit un curieux renseignement: [hieroglyphs]

[1] L'oiseau *nḥ* sous l'Ancien Empire se distingue à peine du poussin [hieroglyph]. Ils se confondent nécessairement en typographie.

[2] Le signe exact n'existe pas dans le répertoire typographique de l'imprimerie. (*Note de la Réd.*).


[1] (N. 1140—1141 cf. M. 781—782; P. 614—615): «La mère de N. c'est Isis; la nourrice de N. c'est Nephthys; celle qui allaite N. c'est Sekhat-Hor». D'après ce texte le nom de la déesse doit signifier littéralement «celle qui allaite Horus». Il peut être tentant de rapprocher le premier élément de ce nom composé des mots *nḥ}* et *nḥ}ḥ}*. L'expression signifierait non pas: «la déesse aux mammelles pendantes», comme a traduit M. MASPERO, mais plutôt: «la déesse aux seins nourriciers.

7. . Nous avons vu comment sous l'Ancien Empire on employait dans les mêmes formules *nhbhb*, *snhbhb* et *shbhb*. Les deux premières de ces formes se retrouvent dans le tombeau d'Horhotep et dans quelques sarcophages du Moyen Empire. On trouve dans Horhotep, 148 et à plusieurs reprises dans les sarcophages provenant de Beni-Hassan (*Annales du Service des Antiquités*, t. V, pp. 230, 237, 238). L'orthographe × est connue par Horhotep, 70.[2]

8. . Ce verbe ne m'est connu que par un seul exemple:

[1] Le type exact manque (*Réd.*).

[2] L'échange de avec se constate à cette époque. Au lieu du mot que nous étudions sous le nº 6 on trouve dans P. 712 *ng}g}* (voir SETHE, *Verbum*, I § 254, 4). Le groupe (PETRIE, *Gizeh and Rifeh*, 13 f) est sans doute une variante de «couper, égorger».

[hieroglyphs]: «J'ai chassé les reptiles de leurs trous, j'ai mis en pièces (?) les *ka* qui étaient dans leurs tumuli».[1] Il n'est guère facile d'établir d'après un seul exemple le sens et l'étymologie d'un mot. Aussi, ce n'est que par hypothèse que je proposerai de le rapprocher d'un verbe à troisième radicale faible [hieroglyphs] usité dès l'époque des pyramides (T. 180, 286; le factitif dans N. 1004) et fréquemment employé dans les papyrus médicaux où il signifie «broyer, triturer».

9. [hieroglyphs]. On a déjà supposé que [hieroglyphs] était à rapprocher de [hieroglyphs]. Du premier mot il n'existe qu'un exemple: [hieroglyphs] N. [hieroglyphs] (W. 98 = N. 377). A la basse époque, *šbšb* est l'une des opérations qui dans la confection d'une boisson précède le filtrage et désigne probablement le mélange des éléments.[2]

10. [hieroglyphs]. Ce mot qui est usité dans les textes religieux est probablement de la même famille que le substantif *šfšft* «terreur». Il n'en existe que peu d'exemples: [hieroglyphs]: «Ton âme s'effraie pour ton corps pour toujours».[3] Dans la version ancienne de ce chapitre le mot est ainsi déterminé: [hieroglyphs] (N. 187).

11. [hieroglyphs].[4] Ce mot est employé en parallé-

[1] Lacau, *Textes religieux du Moyen Empire,* dans le *Rec. de Trav.* t. 27, p. 218.

[2] Mariette, *Denderah,* III, 80 i.

[3] Sarcophage de [hieroglyphs], couvercle, l. 69, publié par Lacau, dans Quibell, *Excavations at Saqqara,* 1906—1907, p. 51.

[4] Le texte de M. Sethe porte [hieroglyphs]. M. Lacau m'a montré que la lecture *nsmsm* résultait de la disposition des signes sur l'original

lisme avec «rendre pointu»: (M. 352 = P. 588 = N. 904). Les deux verbes de la seconde phrase étant synonymes, il faut en conclure que les deux verbes de la première le sont aussi. *Nšm(š)m* signifie donc «aiguiser» ou quelque chose de semblable. Le sens de ce mot précédé du factitif *s* n'est pas moins clair dans un exemple du Moyen Empire: : «J'ai lavé ma bouche, j'ai aiguisé mes dents».[2] L'existence d'une racine signifiant «être pointu» et qui aurait eu pour radicales permanentes les lettres et est encore attestée par le mot qui désigne les barbes des épis. L'expression était passée en proverbe.[3]

12. . Ce mot à sens péjoratif apparaît à la dix-huitième dynastie et semble usité surtout à la basse époque. Il est parfois en parallélisme avec «scélératesse»: [4]. Dans un autre texte d'Edfou, il est aussi question de protéger le temple contre cette mauvaise influence: [5]. Un troisième exemple

. Je remercie bien vivement M. Lacau de cette précieuse remarque.

[1] Lire traversé par . (*Note de la Réd.*).

[2] Lacau, *Textes religieux,* dans le *Rec. de Trav.* 29, 153, texte A. Le texte B donne les mêmes verbes à la troisième personne du féminin.

[3] Cf: *Rec. de Trav.*, t. 28, p. 166.

[4] De Rochemonteix, *Edfou,* I, 581.

[5] De Rochemonteix, *Edfou,* I, 325

montre que cette influence s'exerçait par de mauvais conseils: .[1] Chaque égyptologue connaît le verbe «sauter, tressauter» que M. MASPERO a etudié le premier.[2] Il semble que *snktkt* soit un dérivé à sens péjoratif de ce dernier mot. *Snktkt* désignerait l'agitation, la rébellion.

13. ⲛⲕⲟⲧⲕ «dormir». M. SETHE (*Verbum*, I 428) a eu sans doute raison de faire entrer ce mot dans la série des verbes de cinq radicales. ⲛⲕⲟⲧⲕ peut en effet être le dérivé amoindri d'un mot égyptien *nkdkd*, mais ce mot n'existe, à ce que je crois, dans aucun texte connu. Le papyrus Anastasi I contient le verbe (pl. 25, l. 7) que M. SETHE (*loc. cit.*) a corrigé en dans le but de justifier l'étymologie qu'il propose du copte ⲛⲕⲟⲧⲕ. Il est assurément dangereux d'appuyer une hypothèse par une correction et l'on peut, sans cela, admettre que ⲛⲕⲟⲧⲕ suppose l'existence du mot *nkdkd* en égyptien.

14. «caqueter»: N. N. : «Cet Osiris N. a volé en qualité de pigeon, il a caqueté en qualité d'oie *smn*».[3] Des expressions semblables se trouvent au Livre des Morts: N. N. .[4] C'est dans le

[1] K. SETHE, *Urkunden*, IV, 505.

[2] G. MASPERO, *Et. egypt.*, I, 7.

[3] Sarcophage de , fond, l. 56—57 publié par LACAU dans QUIBELL, *Excavations at Saqqara*, 1906—1907, p. 46.

[4] *Livre des Morts*, ed. NAVILLE, 17, 71; cf. 82, 2; 98, 1; ed. BUDGE, *Voc.* p. 179.

papyrus Westcar qu'on rencontre la variante intéressante . Après que le magicien l'eût reconstituée: «l'oie se dressa en caquetant» (pl. 8, l. 23).

15. . KARL PIEHL a le premier mis en lumière l'existence de ce mot en montrant qu'il est un synonyme de *gsgs*.[1] Les deux mots s'emploient en effet de la même façon dans des formules identiques: : «Les greniers vont pleins à déborder»[2]. : «Voici que Memphis s'emplit de soldats de toute l'élite du Delta, que le blé, l'orge, toutes les céréales des greniers débordèrent»[3]. : «Les greniers regorgent des produits de tous les pays».[4] Comme le précédent, le mot *gsgs* s'emploie volontiers précédé de *ḥr*; il accepte des déterminatifs analogues et il introduit le régime indirect avec *m*: : «Rendant les grains nombreux comme le sable, les greniers gonflés à déborder».[5] : «Faire gonfler (c. à d. augmenter) la charge au point qu'elle déborde»[6].

[1] K. PIEHL, *Petites notes de critique et de philologie*, dans le *Rec. de Trav.*, I, 198—200.

[2] Tombeau de Paheri à El Kab, dans BRUGSCH, *Wb*, VI, 647.

[3] Inscription de Piankhi, l. 87.

[4] NEWBERRY, *The life of Rekhmara*, pl. 13.

[5] E. DE ROUGÉ, *Insc. hiér.* p. 260.

[6] *Rec. de Trav.* t. VII, p. 43.

: «Les apports du Nil débordent de leur bouche».[1] Le verbe *gsgs* continue d'être employé à la basse époque, tandis que *ngsgs* cesse d'être usité (DÜMICHEN, *Geog. Inschriften*, III, 3; MARIETTE, *Denderah*, III, 22; LEGRAIN, *Le Temple et les chapelles d'Osirîs à Karnak*, dans le *Rec. de Trav.* 23, 72; cf. un texte d'Edfou cité par BRUGSCH, ÄZ. 1872, p. 9).

16. . M. DÉVAUD a ici même[2] mis en lumière le vrai sens de ce mot «éprouver de la joie» dans cette phrase des pyramides: P. N. (P. 349 = N. 1065): «Gebeb rit, Nout tressaille de joie devant P. N. quand il monte au ciel». *Nthth* appartient à la racine *th* dont on connaît les dérivés et ; cependant, la forme redoublée qui serait *thth* m'est inconnue.

17. . La formule qui contient le mot *ndfdf* se trouve dans deux chapitres des pyramides (ed. SETHE, 133 a et 695 a). En voici le texte d'après T. 78: : «L'œil d'Horus pleure sur le buisson d'olivier.[3]» La formule existe dans quelques textes du M. E., mais *ndfdf* est devenu *ndfdf* (*El Qattah*, 64; MASPERO, *Les pyramides de Saqqarah*, p. 24.)

---

[1] DÜMICHEN, *Resultate*, 26, 12.

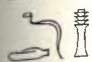
[2] E. DÉVAUD, *Varia*, XIV, dans le *Sphinx*, XII, 122—123.

[3] Deux exemples illustrés du mot se trouvent dans *El-Bersheh* (II, 16). J'ignore pour quelle raison M. MASPERO a traduit *dnou* par «olivier». D'après M. LORET (*Flore pharaonique*, 2e ed., no 94) les tombes de l'Ancien et du Moyen Empire ne contiennent ni fruits ni feuilles d'olivier. Au Nouvel Empire, le nom de l'olivier est *djadi*, mot emprunté aux langues sémitiques.

Cette orthographe est curieuse. Si les mots écrits avec un à l'époque des pyramides s'écrivent volontiers avec un sous la 12ème dynastie, l'évolution contraire est rare. Au Nouvel Empire on trouve à côté de *ndfdf* (GUILMANT, *Le tombeau de Ramsès IX*, pl. 14, l. 7) la forme sans *n*: (BUDGE, *Todt.*, p. 466). A ces mots se rattachent d'abord le substantif qui désigne au papyrus Ebers (pl. 59, l. 22) une maladie des yeux, sans doute le larmoiement; puis plusieurs mots usités à la basse époque , que les traducteurs rendent par «inondation, cascade» (cf. BRUGSCH, *Wb.* 1583; MARIETTE, *Denderah*, III, 30 j, III, 73, d et le copte ⲑⲟϥⲧⲉϥ «dégoutter».

18. . Les deux exemples de ce mot contenus au papyrus Ebers sont malheureusement peu clairs (pl. 100 l. 21; pl. 101, l. 2). On voit seulement qu'il désigne un état maladif du cœur. BRUGSCH (*Wb.* VI, 714) a suggéré que le copte ⲗⲟϫⲗⲉϫ, ⲗⲁϫⲗⲁϫ «infirmitas, languor» en dérivait.

19. «durer». Il existe de ce mot deux orthographes différentes pour la même époque: *ndddd* (M. 146 = N. 649) et *nddndd*, (W. 255 = N. 716). Le chapitre qui occupe les lignes 254—268 de la pyramide d'Ounas se retrouve plus tard; le mot *ndd(n)dd* subit de nouvelles modifications. Le sarcophage de Nofriou (MASPERO, *Pyramides de Saqqarah*, p. 26) fournit la variante . Dans le sarcophage d'Amamou le mot a perdu son *n* initial (pl. 20, l. 15); il est tout à fait méconnaissable dans

le sarcophage du Caire 28027 qui contient la leçon fautive:  (côté 3, l. 47). Le scribe qui copiait les textes de ce sarcophage ne comprenait plus le mot *ndddd;* après l'avoir estropié sur un côté, il le supprima sur l'autre. Le côté 4 de ce sarcophage contient le même chapitre (ll. 127 à 134), mais la phrase qui renfermait le mot gênant a été omise, volontairement sans doute. Le verbe  «durer» s'emploie pour faire allitération de la même manière que le composé *ndddd.* P. (P. 92 = M. 121 = N. 699).

Plusieurs verbes de cinq radicales à *n* initial ne figurent pas dans cette liste. Un mot tel que (Moyen Empire) qui s'écrit dans des documents contemporains et devient dans les textes du Nouvel Empire et de la Basse époque[1] doit en effet en être exclu; car la première lettre de fait nécessairement partie de la racine. Le verbe [2] «boire» (T. 335; P. 810) paraît bien plutôt se rattacher au trilitère [2] (M. 247; N. 638) qu'à un radical *db*, *dbdb* dont on ne trouve nulle part la trace. L'origine de mots rares tels que (M. 367; P. 194; N. 922), (P. 703), (Pyr. 585 d) est aussi fort incertaine.

[1] Sur ces variantes différentes d'un même mot lire la notice de M. Gardiner, *Notes on the tale of the Shpwrecked Sailor*, dans l'*Aeg. Zeits.* t. 45, pp. 60—61.

[2] Le caractère qu'on désire voir n'existe pas dans le répertoire de notre imprimerie. (*Red.*).

Je sais d'autre part que plusieurs des rapprochements proposés pour les mots de la liste précédente sont discutables, mais d'autres ne le sont pas. Il est acquis que plusieurs mots écrits dans certains textes avec un *n* initial n'ont pas cette lettre dans d'autres textes quelquefois contemporains, le plus souvent postérieurs. Le moment est venu de savoir si ces verbes sont des niphals comme le pensent M. ERMAN et plusieurs grammairiens de son école.

Il faut tout d'abord remarquer que l'analogie est incomplète entre la conjugaison sémitique et la conjugaison égyptienne. La septième forme arabe à sens passif et la quatrième forme (Hiphil des Hébreux) à sens factitif sont indépendantes l'une de l'autre. Le mot إنكسر *inkasara* «être brisé» ne peut prendre la marque du factitif. Or, en égyptien, nous avons relevé six cas où l'*s* du factitif précède un verbe de cinq radicales à *n* initial.

M. SETHE remarque (*Verbum*, § 357) que ces verbes sont intransitifs; c'est vrai dans le plus grand nombre des cas, mais il faut ajouter que les verbes redoublés à quatre radicales, sans *n* initial, sur lesquels seraient formés d'après lui les mots en *n* préfixe le sont aussi très souvent. Citons par exemple: [hiéroglyphes] «ramper», [hiéroglyphes] «pousser des cris», [hiéroglyphes] «tressauter», [hiéroglyphes] «caqueter», [hiéroglyphes] «déborder», [hiéroglyphes] «dégoutter», [hiéroglyphes] «durer». Or, en arabe, l'usage de la septième forme est réservé aux verbes transitifs. Les verbes qui signifient «ramper, pousser des cris, caqueter» etc ... ne sauraient dans les langues sémitiques suivre la conjugaison en *n* [1]. Il est superflu, je pense, de démontrer qu'un verbe neutre ne peut avoir de passif.

---

[1] D'après WRIGHT, *A grammar of the arabic language*, 3ème ed., 1896, t. I, p 41, certains verbes intransitifs ont une 7éme forme de même sens que la 1ère. C'est là une véritable incorrection qui n'existe que dans l'arabe moderne.

On peut reprocher à M. ERMAN et à M. SETHE d'avoir appuyé leur thèse moins sur les textes égyptiens que sur l'analogie. Cependant, ce n'est pas l'analogie qui conduisit les premiers égyptologues à reconnaître la valeur factitive du préfixe *s*. Cette valeur était prouvée par de nombreux et sûrs exemples. Pourquoi les défenseurs du niphal égyptien n'ont-ils pas montré que [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] ou d'autres verbes avaient une valeur passive? Une fois seulement, à ma connaissance, un verbe de cette catégorie est en parallélisme avec un verbe passif: [hiéroglyphes] (P. 609). Le verbe *nḥbḥb* est ici employé comme le serait un niphal sémitique, mais comment prouver qu'il en est de même dans cette autre phrase: [hiéroglyphes] (W. 269). Si l'on peut admettre que le premier verbe est au passif en [hiéroglyphe] (ERMAN, *Aeg. Gram.*[2], § 223), il est aussi légitime de dire qu'il est à l'impératif. Il y a donc pour cette phrase deux traductions également correctes: «Les portes de l'horizon sont ouvertes, ses barres sont tirées» et «Ouvre les portes de l'horizon, tire les barres». La seconde traduction s'accorderait mal avec l'hypothèse du niphal.

Deux faits me semblent prouver qu'il n'existe pas de niphal en égyptien. 1° Le verbe *nhdh* (q. v.) qui d'après les grammairiens allemands eux-mêmes est un niphal se construit avec un régime direct dans l'inscription de Piankhi (l. 14). 2° Les verbes en *n* préfixe, quand ils ont le sens du passif, prennent comme les autres verbes égyptiens les désinences [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe] du passif. Comparons ces deux textes parallèles: [hiéroglyphes] (P. 710) = [hiéroglyphes] (N. 1354; ed. SETHE, 1561 d). Quel

que soit le sens précis des deux synonymes ici employés, il est clair que tous deux sont au passif en [hieroglyphe]. Le verbe *ndšdš* (sens douteux) qui doit aussi être un niphal d'après la théorie de M. Erman, prend la marque du passif dans P. 416 et M. 596: [hiéroglyphes][1]. Si l'*n* initial suffisait à marquer le passif dans les verbes de cinq radicales, il n'y aurait pas lieu de leur adjoindre une désinence passive.

II. Verbes de trois ou quatre radicales.

1. [hiéroglyphes]. Il existe deux exemples d'un verbe [hiéroglyphes] déterminé de même que *nís* par [hiéroglyphe] ou par [hiéroglyphe]: [hiéroglyphes] ..... «Le roi donne offrande à Ptah-Sokar, à Osiris, le Dieu grand, seigneur de *Chetit* pour qu'il donne un repas funèbre au *ka* de ....., quand il appelle pour voir le soleil qui luit au matin et pour que sa table d'offrandes se couvre d'aliments (litt. se change en aliments)».[2] Dans deux formules identiques, le papyrus Rhind de Londres fournit un exemple de *nís* et un exemple de *ís*: [hiéroglyphes]: «Exemple de l'évaluation d'une pyramide; [hiéroglyphes]: «Exemple de l'évaluation d'une place carrée».[3]

---

[1] Le texte parallèle de N. 1201 donne [hiéroglyphes].

[2] Stèle nº 1 de Constantinople, bordure extérieure à droite publiée par R. P. Scheil, dans le *Rec. de Trav.*, t. XV, 1893, p. 197 et par M. Maspero *ÄZ.* 1882, 121. Les deux copies concordent.

[3] Le premier exemple est cité par Brugsch, *Wb, Suppl.* p. 1223: le second par M. Borchardt, *ÄZ,* 1893, p. 9.

2. . Brugsch connaissait une variante du mot *nhp* où la première lettre n'est pas écrite. Il voyait dans cette variante une faute de gravure *(Dictionnaire, Suppl.* pp. 752, 1416). Cependant, on rencontre dès les pyramides (W) à côté de (N) (*Pyr.* 191, c), puis, dans une stèle du Vatican (*ÄZ.* 1908, pl. 5, l. 16 et p. 122) et enfin le texte connu de Brugsch: : «La majesté du Dieu Rā se leva le matin, à la fin de la nuit». Comme on le voit, la variante *hp* n'est pas unique, et il est probable que les Egyptiens employèrent les deux formes *hp* et *nhp*.

3. . Ce mot semble n'avoir été employé que dans trois formules des pyramides: (P. 97 = M. 67 = N. 47): «Il tombe, ce chef, à côté de lui; il est renversé, l'habitant de Nedit»; (P. 186 = M. 347 = N. 900); (P. 475—476 = N. 1263): «Osiris, son frère Setech l'a jeté à terre dans Nedit». Le mot n'était plus compris sous la douzième dynastie. Il est remplacé par un mot tout différent dans Hor-hotep, 237—238: Les textes contenus dans P. 475 et N. 1263 (*Pyr.* 1256) se retrouvent dans un sarcophage du musée du Caire (28024, côté 4, régistre 2, l. 10 et sqq.) et dans les textes d'Hor-hotep (257—265), mais la phrase embarrassante est sautée. Ce vieux

mot est tres vraisemblablement un doublet de [hieroglyphs] «jeter, pousser, renverser» qui forme aussi locution avec [hieroglyphs]. Le mot *wdj* est souvent réduit à ses deux dernières radicales, parfois même à la seule lettre [hieroglyph]. D'ailleurs, [hieroglyphs] «être large» devient au factitif [hieroglyphs]; l'absence du [hieroglyph] initial dans tous les exemples de [hieroglyphs] ne saurait donc empêcher de rapprocher ces deux verbes.

4. [hieroglyphs]. De même que le précédent, *npr* n'est employé que dans une formule des pyramides: [hieroglyphs] (N. 88 = N. 95). Le texte parallèle de P. 100 donne la forme ordinaire [hieroglyphs]. C'est cette forme qu'ont adoptée les scribes du Moyen Empire : [hieroglyphs] (DE MORGAN, *Dahchour*, II, 75 = LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, t. II, p. 78 — Caire 28 101, cuve, côté 1, l. 2).

5. [hieroglyphs]. On trouve ce mot à l'infinitif féminin [hieroglyphs] dans un bas-relief du Caire (n° 1533, reg. 1), popularisé par des cartes postales, au dessus de deux femmes qui chantent en battant des mains, pendant que cinq autres dansent, les bras en l'air. L'identité des deux formes *ḥśt* et *nḥśt* est donc complète. On aimerait pourtant voir l'existence du mot [hieroglyphs] mieux assurée. Peut-être faut-il rattacher malgré la distance qui les sépare la légende des chanteuses à celle des danseuses et lire [hieroglyphs]. Le même bas-relief (reg. 2) contient en effet une légende bizarrement disposée: [hieroglyphs][1] [hieroglyphs] dont la lecture est à n'en

[1] Lire même hiéroglyphe mais plus grand et retourné (*Réd.*)

pas douter *ḥśt n bnt* (cf.: [hieroglyphs], PETRIE, *Deshasheh*, pl. 12). Malgré tout, le groupement des signes dans la légende du registre 1 ne favorise guère la lecture *ḥśt n ínb*. L'existence du mot [hieroglyphs] peut être admise, puisqu'on trouve les mots [hieroglyphs], [hieroglyphs] à côté des mots [hieroglyphs] et [hieroglyphs].

6. [hieroglyphs]. Le verbe [hieroglyphs] que plusieurs égyptologues lisent encore *snch*, bien que [hieroglyph] soit déterminatif, est dans les pyramides en parallélisme fréquent avec [hieroglyphs] «ouvrir». Ce verbe présente sous l'époque ancienne de nombreuses variantes. A côté du simple, on emploie volontiers [hieroglyphs] et [hieroglyphs]. La forme à *n* initial est connue au moins par deux exemples: [hieroglyphs] (M. 700 = N. 1320). La forme en *n* peut elle-même être mise au factitif: [hieroglyphs] (*śnsn*) [hieroglyphs][1] [hieroglyph] (P. 11 = M. 13—14 = N. 115).

7. [hieroglyphs]. Il y a entre *ngb*, *gbj* et *gbgb* le même rapport qu'entre *nhm*, *hmhm*, *nhmhm*. La parenté de ces trois mots est prouvée par la présence après chacun d'eux du groupe de déterminatifs [hieroglyphs]. A côté de [hieroglyphs] (*Prisse*, 7, 9) et de [hieroglyphs] (*Ibid.*, 9, 10) on trouve [hieroglyphs] (*Horemheb*, 20), [hieroglyphs] (*Todt.* 17, 39; *Anastasi IV*, 10, 1), [hieroglyphs] [hieroglyphs] (ERMAN, *Zaubersprüche*, recto, 5, 1). L'exemple le plus clair est celui du pap. Anastasi IV: [hieroglyphs] (pl. 10, l. 1): «Délivre moi de

[1] Le type exact manque (*Réd.*).

l'anneé *gab*. M. MASPERO a montré[1] qu'on entendait par là toute année où il y avait désaccord entre l'ordre naturel et l'ordre calendrique des saisons. La racine *gb* signifie donc que les choses se brouillent, se confondent en un chaos. Les deux passages du pap. Prisse peuvent par conséquent se traduire ainsi: 10 : «Ne brouille pas l'emploi du temps de chaque jour»; : «N'aiguise pas ton esprit dans le but d'y pénétrer; des milliers d'hommes perdent l'esprit pour avoir comme en rêve le profit d'un court moment».

8. «abattre avec l'arc»: [ ] [ ] [ ] (T. 389—390 =) [ ] [ ] (M. 404). Il est à remarquer que la lettre initiale de *npdd* dans le texte de Teti est une restitution de M. SETHE (*pyr.* 746, a) et qu'en cet endroit l'édition de M. MASPERO n'indique pas de lacune. D'ailleurs, si une vérification nouvelle confirmait qu'il faut lire *npdd* et non *pdd*, il serait encore légitime de rattacher au radical , auquel appartient le substantif *pdti* «archer». *Npdd* se retrouve dans le tombeau d'Horhotep (l. 149): et dans un autre texte du M. E. (*Rec. de Trav.*, 30, 69).

[1] G. MASPERO, *Notes au jour le jour*, dans les *Proceedings S. B. A.*, 1891, pp. 303 et sqq.

9. [hieroglyphs] «dormir» (*Anast. I*, 25, 7) et [hieroglyphs] (ERMAN, *Aeg. Glossar*, p. 67) à côté de [hieroglyphs] «dormir». La légitimité des deux premières formes mise en doute par M. SETHE (*Verbum*, I, 428) est rendue certaine par l'existence d'un mot tel que *npdd*.[1]

10. [hieroglyphs] «filtrer»: [hieroglyphs]: «Résine fraîche filtrée à travers des fibrilles de dattier»[2]. Quelques colonnes auparavant[3] le même texte indiquait une formule identique où [hieroglyphs] est remplacé par [hieroglyphs] *tꜢ*: [hieroglyphs]. La traduction «filtrer» du mot [hieroglyphs] est suggérée par le déterminatif qui représente un bras tenant une sorte de sac. Le même signe détermine à la basse époque le mot [hieroglyphs], [hieroglyphs] connu de tous les égyptologues.[4] La parenté de ces deux verbes peut donc être considérée comme certaine.

11. [hieroglyphs]. Le mot [hieroglyphs] apparaît dans une formule difficile des pyramides dont je n'entreprendrai pas la traduction (*Pyr.* 427: W. 539—540 = T. 296 = P. 230). Quel que soit le sens de cette formule, il est certain que [hieroglyphs] et [hieroglyphs] «élever» appartiennent à la même racine. Nous voyons là une fois de plus que l'[hieroglyph] de *wts* n'est pas écrit quand on emploie la forme à *n* initial.

[1] M. MASPERO (*A travers la vocalisation égyptienne*, § 32, dans le *Rec. de Trav.* t. XXV. p. 174) a déjà montré qu'il fallait conserver la leçon du papyrus Anastasi I.

[2] V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans le *Rec. de Trav.*, t. V, p. 93 (col. 137).

[3] *Ibid.*, p. 90 (col. 119).

[4] MARIETTE, *Denderah*, III, 80, i.

12. [hieroglyphs]. Le même chapitre des pyramides contient les deux formes curieuses [hieroglyphs] (q. v.) et [hieroglyphs] (P. 101 = M. 89 = N. 96): «Nout, tu t'es levée en reine de la Basse Egypte, tu commandes aux Dieux». Les variantes du Moyen Empire ont toutes la forme ordinaire [hieroglyphs].[1]

III. **Substantifs.**

1. [hieroglyphs] «cordage»: [hieroglyphs] *LD*, IV, 74 b): «J'ai saisi le harpon, j'ai empoigné la corde». BRUGSCH qui cite ce substantif le considère comme identique à [hieroglyphs] (*Dictionnaire, suppl.*, p. 661).

2. [hieroglyphs] «céréales»; [hieroglyphs] «grains». Il est certainement difficile d'admettre que ces mots ne soient pas de la même famille.

3. [hieroglyphs] «le pis». M. LORET a montré[2] que les mots [hieroglyphs] et [hieroglyphs] désignent exactement la même partie du corps. On trouvera dans le travail de M. LORET les exemples nécessaires. M. LORET a prouvé de plus que [hieroglyphs] a donné naissance, par le moyen de la préformante *m*, à un dérivé [hieroglyphs].

4. [hieroglyphs]. On lit dans le papyrus Prisse: [hieroglyphs]

[1] DE MORGAN, *Dahchour*, II, 75; Mission française I, 119.

[2] V. LORET, *Sur 2 termes anatomiques du papyrus Ebers*, dans le *Recueil*, XVII, pp. 176 et sqq.

: «C'est la réunion de toutes les méchancetés, c'est le sac de toutes les malices» (*Pap. Prisse*, 10, 4—5). Le parallélisme rigoureux des ces deux phrases ne permet pas de voir dans la première lettre du groupe la préposition *n*; la seconde proposition contiendrait ainsi un élément qui ne serait pas dans la première, ce qui est contraire aux habitudes de l'auteur. Le groupe constitue un seul mot, parent de (*Pap. Prisse*, 17,6).[1]

5. (NEWBERRY, *Amherst papyri*, pl. VI, l. 1). L'ouvrier désigné sous ce nom ne peut être qu'un carrier. Ailleurs le carrier est appelé (cf. V. LORET, *Le verbe et ses dérivés*).

6. . Dans le papyrus Ebers, ce mot est écrit par abréviation : , (*Ebers*, 87, 5). Le passage d'où sont tirés ces exemples est reproduit mot pour mot dans le papyrus médical Hearst (pl. 10, l. 15—16) qui donne la variante: , . Les mots et sont certainement des synonymes. Sont-ils aussi des mots de même famille? L'un est du masculin, l'autre du féminin, mais et sont aussi de genres différents. L'un des substantifs a où l'autre a ; mais l'échange de ces deux lettres, qui est rare, n'est pourtant pas sans exemple.

7. . Ce groupe est dans bien des cas une

[1] L'idée de voir un seul mot dans le groupe m'a été suggérée par M. V. LORET.

locution formée de deux mots et signifiant «par manque de»; mais, d'autre part, l'existence du mot est établie par un texte du temps de Ramses II: (*Stèle de Kouban*, l. 11): «Il n'était plus apporté de l'or de ce pays à cause du manque d'eau». L'expression , est connue par plusieurs passages du papyrus de Leyde 344.[1] Des variantes du M. E. donnent alternativement et .[2]

8. . Il est souvent fait mention dans le Livre des Morts du dieu *Nd̠ḥd̠ḥ* dont les variantes sont nombreuses. Le dieu est parfois appelé (*Todt.*, ed. Lepsius, 17, 39).

Conclusion.

La théorie du niphal égyptien étant écartée, on aimerait partager l'avis des premiers égyptologues qui s'occupèrent de la question et crurent à l'existence d'un *n* préfixe, sans réussir pourtant à en dégager le sens.[3] Cette explication soulève deux difficultés.

La première vient de ce que, dans les exemples clairs, le simple et le dérivé ont exactement le même sens: et désignent une même partie du corps; et s'emploient pour le cri d'un

[1] Gardiner, *The admonitions of an Egyptian sage*, p. 56.

[2] Lacau, *Textes religieux* dans le *Rec. de trav.* t. XXIX, p. 155.

[3] Voir à ce sujet V. Loret, *Manuel*, p. 85 et Brugsch, *Dictionnaire*, *Suppl.*, au mot *ngsgs*.

animal bien déterminé qui est l'oie *smn*. Il est moins aisé de constater cette parfaite identité quand il s'agit de mots abstraits.[1] On peut supposer qu'une nuance que nous ne saisissons plus séparait le simple du dérivé. Cependant, puisque l'on emploie indifféremment dans les mêmes formules et , et , il faut admettre que la nuance était bien légère. Est-il vrai qu'un préfixe peut dès les premiers temps de l'histoire de la langue perdre toute force et précéder inutilement les mots?

Une autre difficulté provient de la chronologie. Le plus souvent, les formes à *n* initial précèdent de beaucoup les formes simples: est du Moyen Empire, mais n'est usité qu'à partir de la dix-huitième dynastie. Les pyramides font connaître des exemples de , , , , tandis que , , sont des mots du Moyen Empire, tandis que apparaît à la basse époque, au Nouvel Empire, dans les sarcophages de la douzième dynastie; du Moyen Empire cède la place à qui est du Nouvel Empire; quelques mots à *n* initial qui apparaissent à la dix-huitième dynastie, , perdent cette lettre à la basse époque ou dans les mots coptes. L'antériorité d'apparition est plus difficile à établir pour d'autres groupes; nous constatons du moins que les deux formes sont

[1] Si l'existence du mot *nhš* était confirmée, nous aurions un bon exemple de cette identité entre le simple et le prétendu dérivé.

tout d'abord contemporaines, puisque la forme à *n* initial tombe dans l'oubli au profit de la forme plus simple: , , , , , ne sont usités que sous l'ancien Empire. Les mots simples sont de toutes les époques. Au Nouvel Empire on emploie aussi bien que ; ce dernier mot est seul usité à la basse époque. Les formes qui furent les plus promptes à disparaître étaient sans doute les plus anciennes. Or, je ne pense pas qu'on ait pu, avec des mots qui n'existaient pas encore, former des mots dérivés.

Il arrivait souvent que ces vieux mots cessaient d'être compris par les Egyptiens des siècles suivants. Les scribes qui copiaient des textes religieux sur les parois des sarcophages estropièrent le mot , le mot ; les scribes qui rééditèrent le roman de Sinouhit au Nouvel Empire rendirent méconnaissable le mot [1]. A l'époque où l'on ne comprenait plus les anciens dérivés en *n*, on aurait pourtant continué d'en créer de nouveaux, au Moyen Empire , ; au Nouvel Empire . , , .

On échappe à ces contradictions en supposant que l'*n* initial faisait à l'origine partie de la racine, puisqu'il a disparu. La lettre *n* est en effet capricieuse. L'histoire du mot qui devient prouve qu'elle peut quitter la première place pour occuper la seconde. Cet exemple n'est pas unique: le mot [ ] [ ] «glous-

[1] Lire à ce sujet G. Maspero, *Les mémoires de Sinouhit*, Introduction, p. VIII.

ser» s'écrit parfois [1]. Or, s'il se produit des métathèses entre les radicales d'un mot, il ne s'en produit pas entre les préfixes et les lettres radicales. L'*n* de *ng*ꜣ*g*ꜣ n'est donc pas un préfixe. Il ne faut pas voir dans et le mot du papyrus Westcar le simple et le dérivé, mais deux orthographes du même mot. Aux trois formes déjà citées , et il faut ajouter une quatrième qui est (Livre des Morts, ed. BUDGE, *Voc.* p. 173). A toutes ces variantes une seule explication est possible. La racine trilitère *nhm* a donné naissance à deux dérivés *nhmhm* et *nhmnhm*, le premier obtenu par le redoublement des deux dernières radicales (c'est le procédé qu'a signalé EM. DE ROUGÉ), le second par le redoublement du radical entier. La lettre initiale appartient donc à la racine; le mot *hmhm* n'est qu'un dérivé amoindri et tardif. Le même raisonnement prouverait que et (à la basse époque) dérivent de la racine *nhr*, que et (plus tard) dérivent de la racine *ndd*. Les choses durent se passer ainsi pour tous mots énumérés dans cette étude. La première lettre de la racine était un *n*; souvent elle est tombée de très bonne heure et, disparue dans les mots du langage courant, est demeurée obstinément dans quelques formules religieuses. Il est curieux de constater que l'*n* conserva cette facilité à disparaître quand on créa au Nouvel Empire des mots nouveaux qui ressemblaient aux anciens verbes de cinq radicales et qu'elle la conserva jusqu'aux dernières épo-

[1] Todtenbuch, ed. NAVILLE, 17, 74; 59, 2—3.

ques de la langue M. SETHE a prouvé avec de bons exemples (*Verbum*, I, § 223) que la lettre *n* disparaît quelquefois quand de l'égyptien on passe au copte. Je crois que les phénomènes que nous venons d'étudier sont du même ordre.

Lyon, 23 juillet 1910.

P. Montet.

Der Fisch Ȧnt und seine Bedeutung

von

A. Wiedemann.

Bei seinen Ausgrabungen zu El Gamhud in Ober-Aegypten entdeckte der der Wissenschaft allzu früh entrissene TH. SMOLENSKI einen Sarg in spaeter Arbeit, wie SPIEGELBERG mit Recht vermutet, aus der roemischen Zeit, welcher eine eigenartige Darstellung zeigte. Ueber dem mumiengestaltigen Sarge des Toten, der auf dem üblichen Ruhebette liegt, ist an der Stelle, an der man sonst häufig den Seelenvogel schweben sieht, ein grosser Fisch, den Kopf dem Gesichte des Toten zugewendet, abgebildet.[1] AHMED BEY KAMAL, der die Grabungen SMOLENSKI'S fortsetzte, hat das Sargbild publiziert.[2] Wie seinerzeit SMOLENSKI, so deutete auch er den Fisch als Oxyrhynchos und wies darauf hin, dass dieser Fisch der Sage zufolge den Phallus des Osiris verschlang. Da die Osirismythe in der Ptolemaeerzeit eine grosse Rolle spiele, so erklaere diese Notiz, warum hier der Seelenvogel durch einen Fisch ersetzt worden sei. SPIEGELBERG[3] hat sich dieser Ansicht im Allgemeinen angeschlossen, er vermutete in dieser Auf-

---

[1] *Bull. Acad. des Sciences de Cracovie.* Philol.-Hist. Cl. 1907. S. 104—6.

[2] *Ann. Serv. Ant.* IX, p. 23 f. pl. 1.

[3] *Arch. für Religionswissenschaften* XII. S. 544 f, wo auch eine Reproduktion der Darstellung beigefügt ist.

fassung des Fisches als Seelengestalt einen aegyptischen Volksglauben oder eine lokale Vorstellung. Vor einiger Zeit habe ich mir gestattet,[1] mein Bedenken gegen die bisherige Deutung der Darstellung anzudeuten und möchte dies nunmehr zu begründen suchen.

Der Mund des Fisches ist, wie dies auch KAMAL hervorhebt, nicht deutlich erhalten. So weit die Publikation dies erkennen laesst, war seine Schnauze spitz in gerader Linie ausgezogen, sie zeigte aber nicht die Biegung nach unten, welche sonst regelmaessig in den aegyptischen Reliefs für den Oxyrhynchos (Mormyrus Kannume) charakteristisch ist.[2] Wie dieser im Nile nicht seltene Fisch aegyptisch hiess, ist unsicher, so dass sich aus seiner Bezeichnung religioese Schlüsse leider nicht ziehen lassen. MASPERO[3] hatte für ihn an den Namen *uḥā* gedacht, der in einem Grabe des Alten Reiches erscheint. Allein, das Determinativ, welches diesem Worte in der Publikation MARIETTE'S gegeben wird,[4] stellt den Wels (Clarius angularis) dar.[5] Freilich kann es dabei fraglich erscheinen, ob nicht an dieser Stelle ein Versehen des Herausgebers vorliegt, da der Wels sonst regelmaessig mit dem Namen *nār* auftritt. Neben dem nur ideographisch geschriebenen Oxyrhynchus wird dieser Name beispielsweise in dem in den Darstellungen des Alten Reiches mehrfach erscheinenden Liede des Schaaftreibers genannt, der darüber klagt, dass er sich mit den Fischen im Moraste herumtreiben müsse.[6]

PLUTARCH[7] berichtet an einer viel angeführten Stelle, der

[1] *Arch. für Religionswissenschaften* XIII. S. 366 f.

[2] Vgl. die Fische in den Reliefs des Grabes des Merà zu Saqqara und ihre zoologische Bestimmung bei LORTET und GAILLARD, *Faune momifiée* II p. 123 ff, wo neben dem Oxyrhynchos auch der Lates niloticus erscheint.

[3] *Etudes égypt.* II p. 74.

[4] *Mastaba* p. 346.

[5] Vgl. für diesen Wels GAILLARD und LORTET, Faune p. 129.

[6] Vgl. für das Lied BRUGSCH, *Woerterbuch* S. 60; MASPERO, *Études égypt.* II p. 73 f; DARESSY, *Mém. de l'Institut égypt.* 1898 p. 552; WIEDEMANN, *Aeg. Grabreliefs zu Karlsruhe* S. 25; ERMAN, *Aegypten* S. 515.

[7] *de Iside* cap. 18.

Lepidotos, der Phagros und der Oxyrhynchos haetten den in das Wasser geworfenen Phallus des Osiris verschlungen, sie würden daher von den Aegyptern am meisten von den Fischen verabscheut. Mit dem Bilde des Fisches wäre dann nach dem gleichen Gewaehrsmann[1] das Wort Hass geschrieben worden. Bei letzterer Angabe ist gewiss an die ideographische Schreibung des Wortes 𓃀𓏏 *bet* «Boeses, Verabscheuungswürdiges» zu denken, ein Wort, dessen Sinn sich beispielsweise in den Verbotsangaben der Nomoslisten mit dem Sinne des modernen technischen Ausdruckes tabu deckt.[2] Dass der Oxyrhynchos bei den Oxyrhynchiten als tabu galt, geht aus PLUTARCH[3] hervor, der erzaehlt, diese Leute haetten keine geangelten Fische verzehrt, da der Angelhaken unrein sei, wenn ein Oxyrhynchos daran gerathen waere. Nicht nur wenn er gefangen worden war, sondern durch seine blosse Berührung machte der Fisch demnach das Angelgeraeth unbenutzbar und legte es unter den religioesen Bann.[4]

Die Legende von den Fischen, welche den Phallus des Osiris verschlangen, hat sich bisher nirgends in den aegyptischen Texten gefunden, hat also kaum eine groessere Verbreitung besessen. In den Inschriften spielt im Gegentheil der Phallus des todten Osiris eine wichtige Rolle, sowohl bei dem als Ganzes beigesetzten Gotte, der noch als Todter Isis zu begatten vermag,[5] wie in der Zerstückelungsmythe, in de-

[1] *de Iside* cap. 32; vgl. HORAPOLLO I. 44; CLEMENS ALEX. *Strom.* V. 7 p. 670 Pott.

[2] *bet* ist beispielsweise das Krokodil, oder der Fisch *nār* (dieser im 15:ten unteraeg. Nomos), oder die Vereinigung von Mann und Weib.

[3] *de Iside* cap. 7.

[4] Für sonstige Angaben über heilige, bez. nicht zu essende Fische vgl. WIEDEMANN, *Herodots Zweites Buch* S. 175 ff; BUDGE, *The Gods of the Egyptians* II p. 382 f. (nur kurz); PARTHEY zu PLUTARCH, *de Iside* S. 267 f. — Der Fisch, den die Goettin Hāt-meḥit auf dem Haupte zu tragen pflegt (*Cat. Kairo*: DARESSY, *Divinités* p. 246 f.) erinnert meist an den Oxyrhynchos, gelegentlich aber auch (l. c. p. 245) an den Lepidotus, der der loewenkoepfigen Meḥit geweiht gewesen waere.

[5] WIEDEMANN, *Rec. de trav. rel.* XX p. 134 ff.

ren verschiedenen Ausgestaltungen der Phallus des Gottes einen seiner in aegyptischen Tempeln aufbewahrten Ueberreste bildet.[1] Man hat freilich häufig daran gedacht, eine Stelle des Maerchens von den beiden Brüdern[2] heranzuziehen, an der Batau sich selbst entmannt, den Phallus in das Wasser wirft und dieser nun von dem Wels verschluckt wird. Man vermuthete,[3] der Schreiber habe den Wels *(nāru)* statt des Oxyrhynchos aus Ehrfurcht vor dessen Heiligkeit genannt. Es erscheint jedoch kaum erforderlich, einen Zusammenhang zwischen beiden Erzaehlungen anzunehmen. Das Wesentliche in dem Maerchen ist die Selbstentmannung, welche in der Vernichtung des Phallus ihren Höhepunkt erreicht. Eine solche Handlung, die an und für sich dem Erzaehler eines Volksmaerchens als Beweis für die fehlende geschlechtliche Lust seines Helden nahe liegen musste, kommt in der Osirismythe nirgends vor. Falls aber doch eine Erinnerung an eine Goettermythe hier verwerthet sein sollte, so koennte sich dieselbe ebenso gut auf irgend einen andern Gott beziehen, um so mehr als ein klarer Zusammenhang der Osirismythe mit dem Maerchen sonst nicht vorliegt, etwaige Parallelen höchstens auf Einflechtungen allgemein verbreiteter volkstühmlicher Motive zurückgehen würden.

Erfunden wird PLUTARCH die Legende nicht haben, sie wird auf eine uns sonst unbekannte der zahlreichen lokalen Ausgestaltungen der Osirissage anspielen. Für die Erklaerung der Sargdarstellung waere aber damit kaum etwas gewonnen. Hier hat man angenommen, der Fisch, der einen Theil des Osirisleibes verzehrt habe, sei dadurch selbst Osiris geworden, man habe sich daher die menschliche Seele als Fisch gedacht und dieses Seelenbild auf dem Sarge vorgeführt. Wenn eine solche Seelengestalt sonst nicht erwaehnt werde, so wisse

---

[1] WIEDEMANN, *Herodots Zweites Buch* S. 225; vgl. für die Zerstückelung des Osiris und des Horus WIEDEMANN bei DE MORGAN, *Rech. sur les Origines de l'Egypte* II p. 205 ff.

[2] *Pap. d'Orbiney* pl. 7. Z. 9.

[3] MASPERO, *Contes populaires*, 3:te Aufl., S. 9.

man doch, dass die Seele allerhand andere Gestalten annehmen koenne und habe zu diesen Gestalten nun auch den Fisch zu rechnen.

Die Verwandlungsfaehigkeit des Todten ist durch zahlreiche Stellen der aegyptischen religioesen Litteratur wohl verbürgt, ihr sind vor allem eine Reihe von Kapiteln des Todtenbuchs gewidmet.[1] Allein, diese Gestalten haben mit dem thatsaechlichen Aussehen der unsterblichen Seelentheile Nichts zu thun. Sie werden von den Aegyptern nirgends in die gleiche Reihe mit den wirklichen Erscheinungen der Seelenformen gestellt und wechseln niemals mit diesen. In den Verwandlungsformen sieht der Aegypter koerperliche Erscheinungsformen, welche der Todte Kraft seines magischen Koennens willkührlich annehmen konnte, wenn er dazu Lust verspürte. Sie gehoeren daher nicht zu Seelenformen, wie Ka, Ba, u. s. f., denn diese sind in Wirklichkeit vorhandene, regelmaessig gleichbleibende Mussformen der einzelnen unsterblichen Bestandtheile des Todten. Der Verstorbene kann die Gestalt einer Schlange oder eines Reihers annehmen; wie der Ba-Vogel sieht einer seiner Hauptseelentheile in Wirklichkeit aus. Die Zahl der für die unsterblichen Theile in Betracht kommenden Gestaltungen ist entsprechend der Zahl eben dieser Seelentheile eine beschraenkte. Die verschiedenen Gestaltungen des Osiris spielen unter ihnen keine Rolle. Der Osiris des Todten wird zwar als Ganzes als Osiris bezeichnet, ist aber nicht identisch mit dem Gotte Osiris; er hat nur dessen Namen entlehnt, da ihm das gleiche Schicksal bestimmt ist, wie seinerzeit dem Gotte. Diese Trennung zwischen Osirisgestalt und Seelengestalt geht soweit, dass beispielsweise das Bild des Widders, der als eine Verkoerperung als Gottes Osiris gilt, zwar zum Schreiben des Wortes *ba* «Seele» verwen-

[1] *Cap.* 76—88. Für die Zusammenstellung dieser Verwandlungsgestalten mit den 12 Tagesstunden vgl. Brugsch, *Aeg. Zeitschr.* 1867 S. 21 ff. Wiedemann, *Aeg. Zeitschr.* 1878 S. 96 f.

det wurde, da zufaellig das Wort für Widder *ba* ebenso lautet wie das Wort für Seele, dass aber diese Schreibung, so weit wir wissen, niemals dazu geführt hat, sich eine Seelenform als Widder zu denken.

Das Verschlucken des Phallus würde an sich nicht genügen um den Fisch zu Osiris zu machen oder ihn in Wesensgleichheit mit diesem eintreten zu lassen. Bei der bei den verschiedensten Voelkern verbreiteten materialistischen Vorstellung, dass man durch das Essen bestimmter Dinge deren Eigenschaften in sich aufnehmen koenne, herrscht regelmaessig der Gedanke, dass man bei dem Verzehren eines Theiles des Dinges oder Wesens nicht die Gesamtheit desselben in sich aufnimmt, sondern nur diejenige seiner Eigenschaften, welche als die wesentliche des verzehrten Theiles angesehen wird. So wird der Mensch, der ein Baerenherz verzehrt, nicht zu einem Baeren oder eins mit demselben, er gewinnt nur den Muth des Raubthieres, als dessen Sitz man das Herz annimmt. Das Essen des Auges eines Luchses giebt dessen scharfen Blick, nicht die sonstige Luchsnatur, u. s. f. Aus Aegypten berichten die Inschriften, dass man durch das Trinken der Milch der Goettin oder der goettlichen Kuh die in der Milch enthaltene Unsterblichkeit der Gottheit gewann,[1] nicht aber, dass man nun die Goettin wurde oder eins mit ihr geworden waere. Das Essen eines Bildes der Wahrheit[2] machte nicht den Menschen eins mit der Goettin Maā, sondern verlieh ihm nur die in dieser Gottheit enthaltene Eigenschaft der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit; die Goettin blieb auch nachher individuell und voellig unabhaengig von demjenigen, der die Wahrheit verzehrt hatte, bestehen.[3] Das

---

[1] Wiedemann, *Am Ur-Quell* III S. 259 ff.

[2] Wiedemann, Maa, déesse de la Vérité in *Ann. Musée Guimet* X p. 561 ff.

[3] Sehr charakteristisch für die einschlaegigen aegyptischen Gedankengaenge sind die Ausführungen Pyr. Unàs Z. 496 ff. wo Unàs, um goettliche Allgewalt zu gewinnen, nicht nur die ganzen Goetter verzehren muss, sondern auch ihre Zauberkraft, ihre Seelen, ihr Wissen, ihre Kronen, u. s. f.

Verzehren des Phallus des Osiris würde dementsprechend dessen Zeugungskraft gewaehrt haben und vielleicht auch, bei der Parallelisirung der erwachenden Zeugungskraft mit der beginnenden Neubelebung des Todten, diesem die Auferstehung haben verschaffen oder erleichtern koennen. Es würde dadurch eine wesentliche Eigenschaft des Osiris übermittelt werden, aber darum doch noch keine Osiriswerdung, keine Verschmelzung mit Osiris erfolgt sein.

Aus den bisher aufgeführten Erwaegungen scheint mir hervorzugehen, dass das bisher zugaengliche Material keinerlei Handhabe gewaehrt, um den Oxyrhynchos-Fisch mit der Unsterblichkeitslehre in Verbindung zu bringen, dass er demnach als eine Seelenform auf dem Sarge von Gamhud eine ganz isolirt stehende Erscheinung darbieten würde. Andererseits war aber auch zu betonen, dass das auf dem Sarge auftretende Bild nicht die Gestalt zeigt, welche der Aegypter sonst dem Oxyrhynchos verleiht, die Deutung des Bildes auf diesen Fisch demnach Zweifeln unterworfen bleiben muss. In Folge dessen erscheint es berechtigt, in der aegyptischen religioesen Litteratur zu suchen, ob sich nicht ein anderer Fisch finden laesst, an den hier gedacht werden koennte. Es würde dabei zunaechst der Lates niloticus, der Latos der Griechen, in Betracht kommen, der in seiner Gestalt dem schematischen Bilde des aegyptischen Fisches *ȧnt* (im Aegyptischen feminin) entspricht, einem Fische, der sich durch seine Grösse auszeichnet. Er wird bei Assuan über 2 Meter lang und musste demnach den Niltalbewohner bereits in früher Zeit auffallen. Er hat denn auch als heilig gegolten und sind von ihm zahlreiche, vortrefflich erhaltene Mumien bei Esneh, dem alten Latopolis, gefunden worden.[1]

[1] Lortet und Gaillard, *Faune momifiée* I p. 185 ff.; *Cat. de Caire:* Gaillard und Daressy, *Faune momifiée* p. 70 ff., 123. — Mumien sonstiger Fische, auch des Oxyrhynchos, fehlen den Verfassern, doch finden sich flache Schachteln in Gestalt anderer Fischarten (vgl. z. B. Lortet und Gaillard, *l. c.* II p. 305 f.).

In Dendera wird als Name des heiligen Fisches ein naeher bezeichneter *Ȧnu* genannt.[1] Das Bild des Fisches erscheint in der Reihe der verschiedenartigen Daemonen, welche in den letzten Kapiteln des Todtenbuches, auf den magischen Wurfhoelzern, in den mythologischen Compositionen und auf Saergen auftreten, auf einem Sarge zu Kopenhagen[2] auf einem Tempelthore liegend neben dem Frosch, den man mit der Auferstehung in Verbindung brachte. Unter den Amuletten finden sich plastische Bilder dieses Fisches und Platten, auf welche seine Gestalt aufgezeichnet worden ist.[3] Auch die Art der Verwendung seines Namens in Personennamen spricht für eine Verehrung des Geschoepfes in Mitten der langen Reihe volksthümlicher Gottheiten. So findet sich der Name *Ȧn-Ȧmen-sat* «Tochter des Ȧn-Fisches des Amon», geschrieben mit Voranstellung des Gottesnamens vor *sat*,[4] und *Ȧnt-Hāp*.[5] In wie weit die zahlreichen sonstigen Eigennamen,[6] in denen *ȧn* allein oder in Zusammensetzungen auftritt, mit dem Fische in Verbindung stehen, muss fraglich bleiben, da der Aegypter das Bild des Fisches als Zeichen für *ȧn* auch in Worten verwendet, die mit dem Thiere Nichts zu thun haben.

Die somit gelegentlich auftretende Heiligkeit des Fisches hat es nicht verhindern koennen, dass er auch zu profanen Zwecken verwendet wurde. Freilich, wenn man einen getrockneten Ȧnt-Fisch auf ein Schlangenloch legte um das Her-

---

[1] Dümichen, *Bauurkunde von Dendera* pl. 19 Z. 4.

[2] V. Schmidt, *Choix de Monuments Egyptiens de Ny-Carlsberg* I. pl. 3. II. pl. 23.

[3] z. B. *Cat. Kairo:* Reisner, *Amulets* p. 193 f.

[4] Lieblein, *Dict. des noms* nr. 248, *Nachtrag* S. 943.

[5] Stele Turin nr. 99 bei Maspero, *Rec. de trav. rel.* etc. IV p. 133. Lieblein, *Dict. des noms* nr. 2149; Fabretti, Rossi und Lanzone, *Cat. Regio Museo di Torino* p. 172, nr. 1619. Die Schreibung des ersten Namentheiles auf dem Denkmale *ȧnr* beruht, wie das Determinativ des Fisches dahinter zeigt, auf einem Schreibfehler für *ȧnt*.

[6] Vgl. Lieblein, *Dict. des noms.* Index. p. 445 ff., 1021 ff.

auskommen des Reptils zu verhindern,[1] so koennte man hierbei an eine magische Wirkung des Fisches denken wollen. Wenn aber der Ȧnt-Fisch einem Mittel um Wunden weniger schmerzhaft zu machen[2] oder einem Umschlag[3] beigemischt wird, so faellt dieses magische Moment fort. Am wenigsten kann es eine Rolle spielen, wenn neben andern Nahrungsmitteln zerschnittene Ȧn-Fische von der Stadt T'alu im oestlichen Delta angeführt werden.[4] Freilich erzaehlt Plutarch,[5] am 9 Thoth verzehre jeder Aegypter vor der Hofthüre einen gebratenen Fisch, nur die Priester essen nicht von den Thieren, sondern verbrennten sie vor der Thüre. An der fraglichen Stelle ist aber nicht von der Materialbesorgung für eine einmalige rituelle Mahlzeit die Rede, die mit einer tabu-Natur des Fisches in Uebereinstimmung sein würde, sondern von einem allgemein verwerthbaren Nahrungsmittel.[6]

Die wichtigste Stelle über den Ȧnt-Fisch findet sich im Todtenbuche im Mitten der Sonnenhymnen des fünfzehnten Kapitels. Hier erklaert der Todte, der in die Sonnenbarke gelangt ist, er sehe den Sonnengott Rā in seiner Kapelle, er sehe den Ȧnt-Fisch in seinen Gestaltungen auf der Fluth von Māfek,[7] er sehe den Ȧbdu.[8] Der gleiche Gedanke wird

---

[1] *Pap. Ebers* pl. 97 Z. 17—19.

[2] *Pap. Ebers* pl. 71 Z. 20.

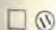
[3] *Pap. med. Berlin* pl. 10 Z. 12 (bei BRUGSCH, *Rec. de mon. Egypt.* II pl. 94).

[4] *Pap. Anastasi* IV pl. 15 Z. 7.

[5] *de Iside* cap. 7.

[6] Die boesen Fische, in deren Gestalt Horus die Feinde des Sonnengottes vernichtet (*Todtenbuch* cap. 134 Z. 3) oder die Fische, welche die Fischer im Jenseits mit dem Netze einfingen und unter die zu gerathen der Todte vermeiden muss (*Todtenbuch* cap. 153) haben naturgemaess mit dem Ȧnt-Fische Nichts zu thun.

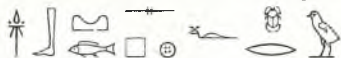
[7] Dieser Ausdruck «grünlichblauer Stein» bezieht sich auf die Farbe des Himmelsgewaessers. Der Zusatz des Turiner Textes «der hervorgeht aus dem Māfek» aendert den Sinn nicht.

[8] Regelmaessig als Fisch determinirt. — Der Zusatz hinter *ȧbdu*  *sep*-f ist unklar. Man hat ihn mit «und seine Theile» «in sei-

in einer Reihe analoger Sonnenhymnen[1] weiter ausgesponnen, wenn der Todte angiebt, er sehe den Àbdu, er erblicke den Ànt-Fisch in seinem Werden als Führer der Barke[2] in seinem Gewaesser. Diese Szene wird gelegentlich in Reliefs dargestellt. So erblickt man auf einer Stele aus Saqqara im Museum zu Kairo[3] in der Mitte die Barke, auf der die Sonnenscheibe, in der der Sonnengott sitzt, auf dem Horizontberge ruht. Vorn liegt der Schakal auf einer Standarte, hinten steht ein Mann am Steuer. Unter der Barke schwimmt rechts und links ein Fisch, waehrend vor ihr auf jeder Seite ein Affe und ein Mann anbetend stehen. Diese Verdoppelung der Adoranten spricht dafür, dass auch der Fisch aus künstlerischer Symmetriefreude verdoppelt worden und bei ihm nur an den einen Ànt-Fisch zu denken ist, nicht, wie RENOUF[4] vermuthete, an diesen und den Àbdu, der, wie gleich zu betonen sein wird, thatsaechlich kein Fisch war. Bei der Darstellung der Ḥenu-Barke des Gottes Ptah von Mem-

---

nem Augenblicke» (LEFÉBURE, BUDGE), «und seine Rotationen» (RENOUF, *Life-Work* IV p. 26) wiedergegeben. Am wahrscheinlichsten ist wohl der Sinn «wenn an ihn die Reihe kommt» (vgl. Rec. de trav. rel. etc. VII p. 165). Dafür spricht auch die Fassung in den gleich zu erwaehnenden Sonnenhymnen



[1] Pap. des Kenna bei NAVILLE, *Todtenbuch* pl. 14, BUDGE, *Book of the Dead* p. 5; *Pap. Ani* bei BUDGE, l. c. p. 2 f. *Papyrus of Ani* pl. 1; Inschrift der Statue des Amenophis' des Sohnes des Hapu Z. 10 bei DE ROUGÉ, *Inscr. hiérogl.* I p. 25; MARIETTE, *Karnak* pl. 36. (Für weitere Denkmaeler des Mannes vgl. LEGRAIN, *Répertoire généalogique* nr. 250—253 und die dort angeführte Litteratur, WIEDEMANN, *Aeg. Gesch.* S. 386, 384 und *Orient. Lit. Zeit.* III. Sp. 361).

[2] *sȧnt.* Dieses Wort wird in der Nomos-Liste bei BRUGSCH, *Dict. géogr.* S. 1382 und in der Sage von der geflügelten Sonnenscheibe (NAVILLE, *Textes relatifs au Mythe de Horus* pl. 17 Z. 2) als Bezeichnung für die Barke des Sonnengottes Horus verwendet. Vier *sȧnt*-Barken befinden sich unter den Barken für das Osiris-Fest im Monat Choiak (BRUGSCH, *Rec. de mon.* IV pl. 13 Z. 74; vgl. LORET, *Rec. de trav.* rel. etc. IV S. 27).

[3] MARIETTE, *Mon. div.* pl. 61, Text von MASPERO, p. 20.

[4] The Book of the Dead in *Life-Work* IV p. 31 «The Ant and the Abṭu are sometimes represented by the side of the solar bark».

phis[1] erscheint ein Fisch, dessen Gestalt der des Ȧnt entspricht, vorn in der Barke, wohl in gleichem Sinne, da man naturgemaess, um das heilige Geraeth in der Procession herumtragen oder ziehen zu koennen, suchen musste, die ganze Materia sacra in ihm zu vereinen, um nur ein Stück vor sich zu haben.

Der Ȧnt-Fisch war diesen Angaben zu Folge der Führer der Sonnenbarke[2] auf ihrer Bahn durch den himmlischen Ozean, wie auch andere mythologische Darstellungen gern in Fischen die Führer von Schiffen sehn. Der Anblick des Thieres, dessen Leitung sich der Todte in der Sonnenbarke überlaesst, die damit verbundene Aufnahme in diese Barke selbst und das persoenliche Sehen des Sonnengottes sind aber die sprechendsten Beweise für die errungene Unsterblichkeit in dem Kreise der Sonnenumgebung. In entsprechendem Sinne scheint mir die Darstellung des Sarges von Gamhud aufzufassen zu sein. Der Verstorbene erscheint hier, wie er den Fisch erblickt, er ist damit also unsterblich geworden. Sachlich wird auf diese Weise das Gleiche angedeutet, wie wenn der Todte die Sonnenbarke, den Sonnengott oder die Sonne selbst vor sich sieht. Mit dem über der Leiche flatternden Seelenvogel hat dieser Fisch aber keinerlei Sinnparallele.

Eine eigenartige Notiz über den Ȧnt-Fisch findet sich in dem Kalender des Papyrus Sallier IV zum 28:ten Choiak, der als sehr ungünstig bezeichnet wird.[3] Da heisst es: »Iss nicht Fischspeise (an diesem Tage); die, welche sich befinden in Ṭeṭu (Busiris) wurden (an ihm) zu Ȧnt-Fischen.» Das mythologische Ereigniss, auf welches hier angespielt wird,

[1] *Rev. egypt.* I. p. 46.

[2] Damit wird der Ȧnt auch der Vorbote des Sonnengottes. Aehnliches erzaehlt PLUTARCH, *de Iside* cap. 7 von einer Verbindung des Nilgottes und eines Fisches. Nach ihm essen die Syeniten den Phagros-Fisch nicht, weil er zugleich mit dem Nile ankommt und das erwünschte Wachsen des Flusses als sein eigener Bote ankündigt.

[3] pl. 12 Z. 6 f.; CHABAS, *Calendrier des Jours fastes et néfastes* p. 62 f.

ist sonst unbekannt. Zunaechst laege es nahe an die von PLUTARCH[1] und HYGIN[2] verzeichnete Mythe zu denken, der zu Folge sich die Goetter aus Furcht vor Typhon in Thiere verwandelt haetten. Dabei wird zwar der Fisch nicht geradezu genannt, aber nach HYGIN verwandelt sich Pan doch in ein fischaehnliches, freilich in den aegyptischen Darstellungen bisher nirgends auftretendes Wesen, dessen Hinterleib ein Fisch und dessen Vorderleib ein Bock gewesen sei. Diese ganze Verwandlungs-Mythe hat sich aber bisher in aegyptischen Texten nicht nachweisen lassen, koennte demnach auf einer spaeten Erfindung beruhen, die in aetiologischer Weise die Entstehung des Thierkultes und die Beziehung zwischen bestimmten Goettern und ihren heiligen Thieren erklaeren wollte. Die Stelle der Pyramiden-Texte, auf welche man[3] für eine analoge aegyptische Vorstellung hingewiesen hat, spricht nicht von einer derartigen Goetterfurcht, sie laesst den Todten den Goettern gleich sein, dem Seb (Keb), dem Osiris, dem Horus und dem Anubis, dessen Schakalgesicht er angenommen habe, um die Kapelle des Gottes zu schützen.

Der Ȧbdu, welchen das Todtenbuch neben dem Ȧnt-Fische nennt und der regelmaessig als Fisch determinirt wird, entspricht, wie LORET[4] gezeigt hat, der Nil-Schildkroete (Trionyx triunguis), die auch ABD-ALLATIF zu den Fischen rechnet. Unter den Thierüberresten im Kairener Museum finden sich ihre Schalen, doch laesst sich nicht erkennen, ob dieselben von thatsaechlich mumifizierten Thieren herrühren oder von jetzt lebenden.[5] Auf den Aufenthalt dieses Ȧbdu bei der

---

[1] *de Iside* cap. 72.

[2] *Astron.* II. 28.

[3] ERMAN, *Aeg. Zeitschr.* XXXI. 78 f.

[4] Aeg. Zeitschr. 1892 S. 25. — Mit dem Sternbilde der Schildkroete z. B. *Leps. Denkm.* III. 171) hat der Ȧbdu Nichts zu thun. Dieses wird als *šed* bezeichnet.

[5] LORTET und GAILLARD, *Faune momifiée* I p. 303 f.; *Cat. du Caire:* GAILLARD und DARESSY, *Faune momifiée* p. 69 f.

Sonnenbarke spielt ein magischer Text an, in dem der Mensch und seine Theile Goettern und Daemonen gleich gesetzt und damit unter ihren Schutz gestellt werden, um die boesen Geister von ihnen fern zu halten. Da[1] heisst es, der Todte sei «jener Ȧbd, der sich befindet am Vordertheile der Barke des Rā, denn er ist der Zwerg aus Libyen». Genaueres über letzteren Zusatz ergeben die Texte nicht, doch dachte man bei ihm wohl an die Zwerge, welche an der Grabesthür zu tanzen hatten,[2] bez. an den mit diesen in Zusammenhang stehenden Zwerg, der als Tänzer vor dem Gotte eine Rolle spielt.[3]

Auch aus einer Stelle des Todtenbuches[4] geht hervor, dass Sonnengott und Ȧbdu in einer nothwendigen Verbindung stehen. Hier wird erklaert, wenn der Todte von dem Boote des Sonnengottes getrennt werde, dann solle Rā getrennt werden von dem Ei und dem Ȧbdu, also etwas Schreckliches sich ereignen. Auf eine sonst unbekannte Gelegenheit, bei der der Ȧbdu dem hier als Amon auftretenden Sonnengotte behülflich gewesen zu sein scheint, spielt ein anderer magischer Text an.[5] Ebenso wenig wie von diesen Ereignissen wissen wir Genaueres über eine mythologische Thatsache, deren die Metternich-Stele[6] gedenkt und bei der Horus von Isis als der Bruder des Ȧbdu bezeichnet wird, der das Werden anordne und den die Katze im Innern des Tempels der Neith genaehrt habe. Endlich spricht Horus in einem Mittel gegen

[1] Pleyte und Rossi, *Pap. de Turin* pl. 124 Z. 14, Text p. 160.

[2] Vgl. für diese Wiedemann, *Rec. de trav. rel.* etc. XVII p. 1 ff, *Am Ur-quell* IV S. 5 f.

[3] *Pyr. Pepi* I l. 401 = Rā-mer-en l. 573.

[4] cap. 100, bereits thebanisch, vgl. Naville, *Todtenbuch* und den *Papyrus Nu* bei Budge, *Book of the Dead* p. 211. — *Litaneien an* Sokaris col. 2 Z. 14—5 im Pap. des Nes-Min ed. Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri* pl. 6 col. 19, p. 7, 10; cf. Budge, *Archaeologia* L II p. 25, 103.

[5] Pap. magique Harris ed. Chabas pl. 5. Z. 7, p. 76; vgl. Chabas, *Mél. égypt.* III. 2. p. 255.

[6] ed. Golenischeff Z. 77 f., S. 11; vgl. Budge, *The Gods of the Egyptians* II p. 209. — Brugsch, *Aeg. Zeitschr.* XVI S. 1 ff. (vgl. *Religion und Mythologie* S. 401 ff.) hat die betreffende Stelle übergangen.

Leibschmerzen von dem goldenen Àbdu, der an dem Ufer des heiligen Kanals des Gottes Rā gegessen werde.[1] Mit einer Flüssigkeit, die aus dem Àbdu kommt, sollte eine magische Formel geschrieben werden.[2] Schaedliche Stoffe[3] die aus dem Àbdu kamen, werden in einer Zauberformel mit als Hülfsmittel für ein krankes Kind genannt.[4] Wirklich medizinisch wird ein Theil[5] des Àbdu bei Augenkrankheiten[6] und bei Geschwüren am Kopfe verwendet.[7]

---

[1] Pleyte, *Étude sur un rouleau magique du Musée de Leide* p. 138 f.

[2] l. c. p. 93.

[3] , der genaue Sinn des Wortes ist nicht bekannt.

[4] Erman, *Zaubersprüche für Mutter uud Kind* S. 12.

[5] , nach Stern bei Ebers vielleicht die Lunge.

[6] Pap. Ebers, pl. 62 Z. 6; vgl Ebers, *Papyrus Ebers. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten* S. 286. — Ibn Baithar (cit. bei Loret, *Aeg. Zeitschr.* 1892 S. 25) empfiehlt bei Augenkrankheiten Schildkroeten-Galle.

[7] Pap. Ebers pl. 65 Z. 6.

A. Wiedemann.

[. M. Flinders Petrie, *Egypt and Israel.* London. Soc. for promoting christian Knowledge. 1911.

M. Petrie, qui a pratiqué des fouilles importantes non seu-ement sur tous les points de l'Egypte et en particulier dans les ndroits où on peut retrouver des souvenirs d'Israël, mais aussi n Palestine, était plus à même qu'aucun autre d'exposer les apports qui ont existé dès les temps les plus anciens entre Is-aélites et Egyptiens, aussi la Société pour l'avancement de la onnaissance du christianisme a-t-elle été bien avisée en s'adres-ant à lui pour le nouveau volume qu'elle vient de faire pa-aître. Ce petit livre, destiné au public cultivé plus qu'au monde cientifique, est clair et bien composé, divisé méthodiquement en n certain nombre de chapitres et de paragraphes qui presque ous contiennent quelque idée originale développée simplement et ans sécheresse; les illustrations sont assez abondantes pour donner ne idée des pays et des principaux monuments historiques qui euvent intéresser le lecteur. C'est en somme une histoire d'Is-aël, depuis ses origines jusqu'aux débuts du christianisme, mais onsidérée plus spécialement au point de vue des rapports du euple juif avec l'Egypte; ce sujet, sans être nouveau, deman-lait en effet à être repris par un spécialiste pouvant mettre à la ortée de tous les découvertes récentes, et en cela le livre de I. Petrie comble fort heureusement une lacune; si l'auteur avait u y ajouter un certain nombre de notes et quelques références ibliographiques, il l'aurait rendu plus utile encore aux spécia-istes, tant égyptologues qu'hébraïsants.

Leibschmerzen von dem goldenen Ȧbdu, der an dem Ufer des heiligen Kanals des Gottes Rā gegessen werde.[1] Mit einer Flüssigkeit, die aus dem Ȧbdu kommt, sollte eine magische Formel geschrieben werden.[2] Schaedliche Stoffe[3] die aus dem Ȧbdu kamen, werden in einer Zauberformel mit als Hülfsmittel für ein krankes Kind genannt.[4] Wirklich medizinisch wird ein Theil[5] des Ȧbdu bei Augenkrankheiten[6] und bei Geschwüren am Kopfe verwendet.[7]

[1] Pleyte, *Étude sur un rouleau magique du Musée de Leide* p. 138 f.

[2] l. c. p. 93.

[3] [hieroglyphs], der genaue Sinn des Wortes ist nicht bekannt.

[4] Erman, *Zaubersprüche für Mutter uud Kind* S. 12.

[5] [hieroglyphs], nach Stern bei Ebers vielleicht die Lunge.

[6] Pap. Ebers, pl. 62 Z. 6; vgl Ebers, *Papyrus Ebers. Die Maasse und das Kapitel über die Augenkrankheiten* S. 286. — Ibn Baithar (cit. bei Loret, *Aeg. Zeitschr.* 1892 S. 25) empfiehlt bei Augenkrankheiten Schildkroeten-Galle.

[7] Pap. Ebers pl. 65 Z. 6.

A. Wiedemann.

W. M. Flinders Petrie, *Egypt and Israel.* London. Soc. for promoting christian Knowledge. 1911.

M. Petrie, qui a pratiqué des fouilles importantes non seulement sur tous les points de l'Egypte et en particulier dans les endroits où on peut retrouver des souvenirs d'Israël, mais aussi en Palestine, était plus à même qu'aucun autre d'exposer les rapports qui ont existé dès les temps les plus anciens entre Israëlites et Egyptiens, aussi la Société pour l'avancement de la connaissance du christianisme a-t-elle été bien avisée en s'adressant à lui pour le nouveau volume qu'elle vient de faire paraître. Ce petit livre, destiné au public cultivé plus qu'au monde scientifique, est clair et bien composé, divisé méthodiquement en un certain nombre de chapitres et de paragraphes qui presque tous contiennent quelque idée originale développée simplement et sans sécheresse; les illustrations sont assez abondantes pour donner une idée des pays et des principaux monuments historiques qui peuvent intéresser le lecteur. C'est en somme une histoire d'Israël, depuis ses origines jusqu'aux débuts du christianisme, mais considérée plus spécialement au point de vue des rapports du peuple juif avec l'Egypte; ce sujet, sans être nouveau, demandait en effet à être repris par un spécialiste pouvant mettre à la portée de tous les découvertes récentes, et en cela le livre de M. Petrie comble fort heureusement une lacune; si l'auteur avait pu y ajouter un certain nombre de notes et quelques références bibliographiques, il l'aurait rendu plus utile encore aux spécialistes, tant égyptologues qu'hébraïsants.

A mon avis, puisqu'ici nous devons juger la chose au point de vue égyptologique, j'eusse préféré que le livre répondît mieux à son titre, c'est à dire qu'on y parlât seulement des relations entre les deux peuples ou les deux pays; ainsi on aurait pu supprimer presque complètement certains chapitres sortant un peu de la question, comme tout ce qui se rapporte au dénombrement des tribus d'Israël et à la période des Juges, et donner par contre beaucoup plus de développement à d'autres parties qui demandent un examen plus approfondi, entre autres la situation politique du pays de Canaan lors des grandes expéditions des rois de la XVIII[e] dynastie, le séjour d'Israël en Egypte, le rôle de Moïse — qui est à peine nommé — et l'influence des coutumes et des idées égyptiennes dans sa législation.

La chronologie de M. Petrie est d'une précision que pourrait faire croire au lecteur que l'histoire d'Egypte est aussi rigoureusement établie, au point de vue des dates, que l'histoire grecque, quand au contraire nous devons constater à ce sujet, parmi les égyptologues, le désaccord le plus absolu et des écarts de plus de mille ans, déjà pour le Moyen Empire. Il est très naturel qu'on utilise ses propres conclusions plutôt que celles des autres savants, mais ne serait-il pas juste de signaler, ne fût-ce qu'en passant, un manque de certitude aussi remarquable sur un point aussi important?

M. Petrie (p. 12) admet que des Babyloniens régnèrent en Egypte à la fin du Moyen Empire (XIII[e] dyn.); les raisons sur lesquelles il se base sont trop peu nombreuses et trop peu concluantes pour qu'on puisse admettre la chose: ainsi la similitude des noms Khenzer et Yukin-Ziru peut n'être que fortuite et quant au costume du personnage placé devant le roi, sur un cylindre de l'époque, il est certainement égyptien (cf. LANGE-SCHÄFER *Grab- und Denksteine* IV. pl. LXXII. n° 242 et 243).

Je n'ai pas qualité pour juger la question si intéressante que soulève M. Petrie du rôle des femmes comme «mère de la tribu» chez les premiers Hébreux, cette question étant en dehors

du domaine de l'Egyptologie, mais je ne puis m'empêcher de voir en Abraham, Isaac et Jacob, pour ne citer que les plus anciens, les véritables et seuls chefs de la tribu, auprès desquels les femmes ne jouent qu'un rôle des plus effacé. A ce moment il n'y avait certainement plus chez ces nomades de matriarcat réel, mais peut-être le souvenir d'un usage très ancien dont nous ne pouvons plus que soupçonner l'existence.

Les idées émises par M. Petrie au sujet de la circoncision paraissent très justes: ce serait alors une coutume égyptienne, mais non une règle universelle dans le pays, que les Hébreux auraient adoptée dès l'époque d'Abraham, puis développée jusqu'à en faire une loi absolue.

La question du culte sémitique au Sinaï ne me paraît pas encore absolument élucidée, malgré l'étude très sérieuse que M. Petrie lui avait déjà consacrée dans ses *Researches in Sinaï*. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le temple de Serabit-el-Khadun fut construit à l'égyptienne, par des Egyptiens et pour des Egyptiens; je ne nierai pas qu'il n'y ait là certaines traces des idées religieuses des peuples sémites, ce qui est fort naturel, puisque les nomades qui habitaient ce pays appartenaient à cette race, mais le culte rendu à Hathor et à Sopd dans ce centre minier, s'il a pu être modifié suivant les besoins du pays, est franchement égyptien d'origine.

Il faudrait pouvoir reprendre et étudier un à un tous les chapitres de l'ouvrage, entre autres ceux qui sont consacrés aux relations de l'Egypte avec les rois de Juda, à la captivité, aux Juifs à Syène, à Onias, mais ces quelques remarques suffiront pour montrer la variété des questions soulevées par M. Petrie dans un petit livre qui ne peut manquer d'être lu avec le plus grand fruit par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire politique, religieuse et archéologique des anciens peuples de l'Orient.

Neuchâtel, janvier 1911.

G. Jéquier.
